

Druck von B. L. Monasch in Krotoschin.

LEBEN UND WERKE

DES

ABULWALÎD MERWÂN IBN ĠANÂH

(R. JONA)

UND

DIE QUELLEN SEINER SCHRIFTERKLÄRUNG

VON

Dr WILHELM BACHER,

PROFESSOR AN DER LANDES-RABBINERSCHULE
IN BUDAPEST

LEIPZIG

OTTO SCHULZE

1885

VORWORT.

Die gegenwärtige Doppelabhandlung beschreibt in ihrem ersten Theile das Leben und die wissenschaftliche Thätigkeit eines Mannes, der sein ganzes Leben der Wissenschaft weihte, und zwar — wenn wir von seiner Thätigkeit als Arzt und ärztlicher Schriftsteller absehen — ausschliesslich den besonders in jener Zeit nur eine Wissenschaft ausmachenden Disciplinen der Bibelexegese und der hebräischen Sprachforschung. Keines der Gebiete geistiger Thätigkeit, auf denen die jüdische Litteratur seines Zeitalters und seines Landes zu so hoher Blüthe gelangte, hat ihn dauernd gefesselt. Poesie, Philosophie, Traditionswissenschaft bildeten zwar auch den Gegenstand seines Bemühens, aber die Energie seines Charakters, die Lust und Fähigkeit, selbständig zu forschen und zu schaffen, widmete er einzig und allein der Erklärung der heiligen Schrift und der Erforschung der heiligen Sprache. In dieser Ausschliesslichkeit, welche zwar zum Theil auch auf gewissen Schranken seiner Begabung beruhte, vor Allem aber aus der ernsten Erfassung einer wissenschaftlichen und — in Abulwalid's eigenem Sinne — auch religiösen Lebensaufgabe sich ergab, liegt die sittliche Bedeutung des Lebens Abulwalid's, liegt aber auch fast der einzige Reiz seiner Lebensbeschreibung, für welche eigentlich biographische Daten nur in äusserst geringem Maasse vorhanden sind. Trotz dieser Dürftigkeit des Materials hielt ich es nicht für überflüssig, auch nach den Arbeiten Munk's und Derenbourg's, die wenigen Umrisse, aus denen sich die Darstellung von Abulwalid's Leben und schriftstellerischer Thätigkeit zusammensetzt, noch einmal in knapper Weise zu vereinigen und mit einzelnen neuen Strichen und Andeutungen zu bereichern. — In gewissem Sinne bildet der zweite Theil vorliegender Abhandlung, von den Quellen der Schrifterklärung Abulwalid's, eine Ergänzung des ersten Theiles, indem er in die Werkstätte seines Schaffens einführen und zeigen soll, welche Hilfsmittel ihm bei seiner Arbeit zu Gebote standen, auf welche Art und in welchem Maasse er sie verwerthete. Doch liegt der Schwerpunkt dieses zweiten Theiles nicht in seiner persönlichen Seite, nach der er als Anhang zur Biographie Abulwalid's gelten kann, sondern vielmehr in seiner Bestimmung, als Beitrag zur Geschichte der Bibelexegese zu dienen. Wenn von Abulwalid mit Recht gesagt werden kann,

dass er in seinem Fache, wie Wenige, der Lehrer der nach ihm folgenden Jahrhunderte, auch das unsrige nicht ausgenommen, wurde, so ist der Nachweis dessen, was er selbst früheren Arbeiten zu verdanken hat, um so interessanter und von unverkennbarer Bedeutung für die Geschichte der Schrifterklärung. Da äussere Umstände eine weitere räumliche Ausdehnung der vorliegenden Abhandlung verboten, beschränkt sich dieser zweite Theil auf die chronologische Vorführung aller von Abulwalîd angeführten Autoritäten und die Beleuchtung seines Verhältnisses zu denselben. Hiebei war schon die einfache Registrirung der citirten Quellen von Werth, da die Editionen der Schriften Abulwalîd's der Register entbehren und in dem Wörterbuche auch der Nachweis der citirten Stellen fehlt. Von selbst gestaltete sich dieser zweite Theil hauptsächlich zu einer Darlegung des Verhältnisses Abulwalîd's zur bibelexegetischen Tradition, diese im weitesten Sinne genommen, in welchem Massora und Targum einerseits, die Gaonim andererseits ebenso zu ihr zu rechnen sind, wie die Litteraturdenkmäler der eigentlichen Tradition in Halacha und Agada. Der hervorragendste Vertreter selbständiger Bibelerklärung erscheint in dieser Darlegung als classischer Zeuge für die geschichtliche Wichtigkeit der Tradition, als Trägerin des sprachlichen Verständnisses der heiligen Schrift; und andererseits bemerkt man mit Staunen, wie das Verhältniss zwischen sinngemässer Schrifterklärung und der mit religiöser Autorität auftretenden talmudischen Exegese noch so wenig geklärt ist, dass ein so klarer und nüchterner Geist wie Abulwalîd zu dem Hilfsmittel der Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes greifen muss. Es war eben jener modus vivendi, wenn man so sagen darf, zwischen einfacher Schrifterklärung und Traditionsexegese, welcher am deutlichsten bei Abraham Ibn Esra zur Geltung gelangt, noch nicht gefunden. Eine nähere Erörterung auch dieses Punktes gehört in eine eingehende Würdigung Abulwalîd's als Schrifterklärer, zu welcher ich mit der Darstellung seiner Quellen jedenfalls eine unumgängliche Vorarbeit geboten zu haben glaube.

Zum Schluss bemerke ich noch, dass ich bei der Citaten aus Abulwalîd's Schriften folgende Abkürzungen angewendet habe. R. bedeutet: Sefer Harikma, herausg. von B. Goldberg, Frankfurt am Main 1856. Wb. (Wörterbuch) bed. das Kitâb al-uṣûl, The Book of hebrew roots, herausg. von Ad. Neubauer, Oxford, 1875. Op. bed.: Opuscules et Traités, herausg. von Jos. und Hartw. Derenbourg. Paris, 1880.

I.

Leben und Werke Abulwalîd's.

1.

Jugendzeit. Lehrer.

Abulwalîd Merwân Ibn Ġanâḥ, hebräisch Rabbi Jona oder Marinus[1]) genannt, wurde gegen Ende des X. Jahrhunderts in Cordova geboren. Sein Geburtsjahr ist unbekannt, auch wissen wir nichts über seine Herkunft und Familienverhältnisse. Das einzige feste chronologische Moment für seine Biographie bietet das Ereigniss, welches eine frühe und entscheidende Wendung in seinem Leben herbeiführte, seine gezwungene, durch politische Wirren veranlasste Auswanderung aus Cordova.[2]) Dabei ist an jenen Bürgerkrieg zu denken, der im Jahre 1012 viele Juden Cordova's, unter ihnen auch den nachher so berühmt gewordenen Samuel Ibn Nagdêlâ, den jüngeren Landsmann und dereinstigen Gegner Abulwalîd's, nöthigte, ihre Heimat zu verlassen.[3]) Abulwalîd muss schon

---

[1]) Nach Derenbourg, Opuscules, p. IV. n. 1. ist מרינוס s. v. als מר יונס, in welcher Benennung das arabische יונס anstatt des hebr. יונה stehe; ebenso sei Merwân das arabische Aequivalent von מר יונה. Aber מרינוס ist ein schon in talmudischer Zeit vorkommender Name (= Marinus), und zur Wiedergabe des arabischen Merwân sehr geeignet. Marinus war der populärere Name Abulwalîds, wie David Kimchi berichtet: ר׳יונה יכן הוא נזכר בפי האנשים ר׳ מרינוס; s. mein Abraham Ibn Esra als Grammatiker, S. 178. Auch Abraham Ibn Daud nennt ihn im Sefer Hakkabala: ר׳ מרינוס בן גנאח; Ibn Abi Oṣeibiʿa hat auch nur מרואן בן גנאח. Die auch in neuester Zeit häufig zu findende Schreibung mit doppeltem n: Ġannâḥ ist ganz ungerechtfertigt.

[2]) R. 185, 10 f. Dem המלחמות entspricht im arabischen Original: אלפתן: Unruhen, Wirren.

[3]) Nach einer unzweifelhaft richtigen Combination Munk's, Notice sur Abou'l Walîd, p. 75 f.

damals ein gewisses Ansehen als Bibelerklärer genossen haben; denn er erzählte nachher von einer Frage über eine schwierige Schriftstelle, welche Jemand, der später sein Genosse im Exil wurde, an ihn gerichtet hatte.[4]) Die auf diese Frage ertheilte Antwort bezeichnet er anderwärts als Reminiscenz aus der Jugendzeit.[5])

Abulwalîd hatte jedoch nicht seine ganze Jugendzeit bis zur Auswanderung aus Cordova in dieser Stadt zugebracht, sondern er lag in Lucena, einer meist von Juden bewohnten und besonders damals durch eine Reihe gelehrter Männer ausgezeichneten Stadt, unweit von Cordova, wol mehrere Jahre hindurch den Studien ob.[6]) Die beiden Männer, welche unter den Gelehrten Lucena's besonders hervorragten, nennt Abulwalîd oft genug als seine Lehrer, und erwähnt in ihrem Namen verschiedene Meinungen zur hebräischen Sprachlehre und zur Bibelerklärung. Der eine derselben war Isak b. Saul, dessen Gedichte Abulwalîd »in der Jugendzeit«[7]) als sein Schüler vor ihm las und Aufschlüsse über Schwierigkeiten in denselben erlangte,[8]) sie auch gelegentlich vom Standpunkte der grammatischen Correctheit kritisirte.[9]) Wol unter dem Einflusse dieses Meisters versuchte sich Abulwalîd selbst als Dichter; wie er selbst berichtet, verfasste er in seiner »Jugendzeit« Versstücke, die unter seinem Namen bekannt, ja von Missgünstigen sogar dem berühmten Poeten Ibn Chalfôn zugeschrieben wurden.[10]) Doch fehlte Abulwalîd die poetische Begabung, oder, wie er das später, auf diese Versuche zurückblickend, ausdrückte, »die Poesie war nicht seine Kunst, das Versemachen nicht sein Geschäft.«[11]) Er gieng so weit, die Dichtkunst überhaupt als eine Gabe geringeren Ranges zu bezeichnen, nach deren Besitz er kein Begehren trage, ja

---

[4]) R. 185, 7 ff.

[5]) Wb. 75, 20: פי זמאן אלחדאתה̈

[6]) S. Derenbourg Op. p. VI—X.

[7]) R. 122, 33: בזמן הבחרות = פי זמאן אלחדאתה̈; ebenso R. 179, 20 בימי הבחרות = פי אלחדאתה. Vgl. Anm. 5.

[8]) S. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXVI, S. 408.

[9]) R. 102, 32, wo בעלומי = ואנא גלאם. Vgl. Wb. 136, 29: ואנא גלאם.

[10]) R. 186, 2 ff.

[11]) R. 185, 24—186, 1. שיר = ar. שער, פיוט = קריץ.

über die er sich erhaben glaube.[12]) Diese etwas schroffe Geringschätzung der Poesie, verbunden mit der von Selbstgefälligkeit nicht ganz freien Erwähnung seiner eigenen Versuche in derselben, trug Abulwalîd später den Tadel des berühmten Kritikers und Dichters Moses Ibn Esra ein, der dabei auf ausgezeichnete Gelehrte der Araber, wie Asma'î, Gâhiṭ und Andere hinweist, die ebenfalls Meister der Sprache waren, aber unfähig Verse zu machen.[13]) — Isak b. Saul wird von Abulwalîd nicht nur als sein Lehrer in der Poesie genannt, sondern er bezeichnet ihn auch als »einen der hervorragendsten Meister der Sprachwissenschaft«[14]) und citirt von ihm gehörte Erklärungen biblischer Ausdrücke.[15]) Als intimere Erinnerung aus seinem Verkehre mit Isak b. Saul erzählt er, dieser habe zu seiner nächtlichen Privatandacht den 143. Psalm benutzt, dies aber aufgegeben, als er sich dabei betraf, dass er ein Wort des genannten Psalmes (כִּסִּתִי. v. 9) nicht verstünde.[16])

---

[12]) R. 186, 1 f. In der hebräischen Uebersetzung ist der Sinn durch einen Fehler entstellt. Es muss statt ואינני אצלי gelesen werden: (scil. השיר) ואינני = ולא הו אינא ענדי אצלי.

[13]) S. Derenbourg Opuscules, p. XIX. n. i.

[14]) Op. 333, 10: בעין אלשיוך אלמתקדמין פי עלם אללגה.

[15]) So die Erklärung von יָדוּ, Obadja v. 11, Op. 333, R. 162, 20, Wb. 276, 5; zu עָלֶיהָ, Jes. 27, 3, Wb. 581, 6 (s. Ibn Esra z. St.); zu Hosea 11, 9, Wb. 521, 8 (s. D. Kimchi, Wörterbuch, s. v. עיר).

[16]) Wb. 326, 25 ff. und 139, 29 ff. — Grätz, Geschichte der Juden VI, 25 nennt Is. Ibn Sahal als Lehrer Abulwalîds in der Poetik; ebenso sagt Holub in der — hebr. — Geschichte der jüdischen Aerzte (1882) p. 24: ור' יצחק אבן סאהאל הורהו דרכי המליצה והשיר. Der Urheber dieser Verwechslung von Ibn Sahal mit Ibn Saul ist der Herausgeber des Riḳmâ, der in der kurzen Biographie Abulwalîds, die er seiner Edition vorausschickt, den »Dichter Isak b. Sahal« als Denjenigen nennt, von dem Jener in seiner Jugend חכמת השיר והמליצה lernte. Er verweist dabei auf R. 123, 2. Dort ist in der That ר' יצחק בן סהל aus Telmesân genannt (im Original: אבו אב־הים בן סהל אלתלמסאני), aber als ein Bekannter Abulwalîds, der ihm gerade in Bezug auf einen Vers Is. Ibn Sauls eine interessante Erfahrung berichtete, die er in Aegypten gemacht hatte. Den Isak Ibn Saul selbst hat Goldberg in dem von ihm edirten Werke gänzlich übersehen, da er am Schlusse der Einleitung im Register der im Riḳmâ citirten Autoren bloss יצחק בן סהל nennt; vielleicht galt er ihm für identisch mit יצחק בן שאול. Der letztere Umstand führte auch Neubauer irre. Er sagt (Notice sur la lexicographie hébraïque, p. 183, n. 3): »c'est le même auteur probablement que Djanâh appelle dans sa Grammaire Jiçhak ben Sahl« — und verweist dann auf den Schluss der Einleitung zum Riḳmâ.

Der zweite hervorragende Gelehrte in Lucena, Isak Ibn Ġiḳatilla, übertraf, nach Moses Ibn Esra,[17]) seinen Namensgenossen in der grösseren Kenntniss des Arabischen, und Abulwalîd, der ihn ausdrücklich seinen Lehrer nennt,[18]) verdankte ihm wahrscheinlich nach dieser Richtung Anregung und Belehrung. Doch haben die zwei Ansichten, die er in seinem Namen anführt,[19]) keinen Bezug auf's Arabische. Nicht zu übersehen ist aber, dass Isak Ibn Ġiḳatilla einer der Schüler Menachem b. Sarûḳ's war, welche ihren Lehrer gegen die Angriffe Dûnasch Ibn Labrâṭ's vertheidigten,[20]) und dass ein Anderer dieser Schüler, Jehuda b. Dawid Ḥajjûġ, der unter dem Einflusse des Arabischen sein neues System schuf, als der eigentliche Meister Abulwalîd's gelten darf.

Ausser den beiden Isaks nennt Moses Ibn Esra noch vier Männer als Zierden des damaligen Lucena.[21]) Zwei derselben erwähnt auch Abulwalîd: Omar Ibn Abî Jaḳwâ und Abulwalîd Ibn Chasdâi. Den Ersteren bezeichnet er als »Grammatiker« und citirt und bekämpft seine der traditionellen Annahme widerstreitende Erklärung von אשדת, Deuteron. 33, 2, wonach dieses Wort nicht zu theilen, sondern nach אֲשֵׁדוֹת ,אֶשֶׁד zu erklären sei.[22]) Diese der Tradition widersprechende Erklärung, welche erst in der modernen Exegese wieder auftaucht, weist auf Selbständigkeit und eine für jene Zeit freisinnig zu nennende Richtung in der Bibelerklärung hin. Dass Ibn Abî Jaḳwâ eine Art Sonderstellung einnahm, beweist der merkwürdige Beiname, der ihm gegeben wurde und vielleicht seine Ketzerei bezeichnen sollte: Almutanabbî, der sich für einen Propheten Ausgebende.[23]) Seine Freisinnigkeit

---

[17]) Op. p. VI, n. 4.

[18]) Op. 91, 8 מעלמנא.

[19]) Über das Verbum נוף, Prov. 7, 17 und Psalm 68, 10, Op. 91, 8, Wb. 417, 30; über צקון, Jes. 26, 16, Op. 104, vgl. R. 36, 3.

[20]) S. Liber Responsionum, ed. S. G. Stern.

[21]) S. Op. p. VI.

[22]) Wb. 70, 12.

[23]) Op. ib.: אלמתנבי, vgl. R. 39, 3, wo המתנבא »der falsche Prophet« dem arab. אלמתנבי entspricht. — Neubauer citirt die Stelle aus Wb. auch Notice, p. 183, n. 1, übersetzt aber die Worte, mit denen Abulwalîd den Ibn Jaḳwâ einführt: בעץ אהל אלדקדוק והו אבו עמ׳ אבן יק׳א irrthümlich so: »quelques grammairiens, et parmi eux Abu 'Amr Ibn-Yakwâ,« als ob unter בעץ

wird nicht ohne Wirkung auf Ibn Ġanâḥ geblieben sein. — Abulwalîd Ibn Chasdâi heisst bei unserem Abulwalid »Einer der Häupter der grammatischen Wissenschaft«; mit ihm hatte er eine längere Disputation über desselben Behauptung, dass neben לקח auch eine Wurzel נקח zu supponiren sei.[24]) Ferner erwähnt er in seinem Namen die Ansicht, dass שים und ähnliche Verba als Kal und nicht als Hiphil aufzufassen seien.[25])

Moses Ibn Esra nennt als Lucenenser Gelehrte jener Epoche noch: Abu Ibrâhîm Ibn Bârûn und Abu Suleimân Ibn Râschila.[26]) Abulwalîd erwähnt sie nirgends, und auch sonst ist nichts von ihnen bekannt.

2.

Studien.

Sind wir so im Allgemeinen auch über den Schauplatz, sowie die Leiter und Vorbilder von Abulwalîd's Studien unterrichtet, ersehen wir ferner aus den erwähnten Einzelheiten, dass er sich schon in seiner Lehrzeit besonders mit der hebräischen Sprache und der heiligen Schrift beschäftigte und dilettantisch auch die Poesie betrieb, so fehlen uns im Übrigen alle Andeutungen über den Gang seiner wissenschaftlichen Ausbildung und seine geistige Entwicklung. Dass ein ungewöhnlicher Fleiss ihm von frühauf eigen war, bezeugt er selbst in einer Aeusserung des

---

Mehrere zu verstehen wären. Ob Amr oder Omar zu lesen ist, wäre schwer zu entscheiden. Moses Ibn Esra hat bloss אבן אבי יקיא, woraus der im Texte gegebene volle Name combinirt ist.

24) R. 86, 23—29. S. Abr. Ibn Esra als Grammatiker, S. 61.

25) Op. 317, anonym R. 159, 14. Die dritte Stelle, an welcher nach Derenbourg Op. p. IX, n. 2 Abulwalîd Ibn Chasdâi bei Ibn Ġanâḥ angeführt wird, nämlich Wb. 404, 15, fällt weg. Denn אבו אלוליד bezeichnet an dieser Stelle Ibn Ġanâḥ selbst. Der ganze Passus nämlich, 404, 13—16, ist eine in den Text des Kitâb-ulusûl eingedrungene Glosse, in der Hâi Gaon's Etymologie von נגיד. Fürst, erwähnt wird, nebst der Bemerkung, dass Abulwalîd, d. i. Ibn Ġanâḥ, das Wort anders ableite. Diese Ableitung, dass nämlich נגיד von נֶגֶד vor, vorne, stamme, findet sich dann weiter, Z. 21 f. an richtiger Stelle. Wb. 294, 26 wird im Texte selbst eine Bemerkung mit den Worten: »Es sagt Abulwalîd« eingeleitet, ebenso wie Wb. 111, 13 mit: »Es sagt der Verfasser.«

26) S. Op. p. VI. Über Ibn Bârûn d. Jüngeren s. weiter unten, Anm. 105.

späteren Alters: »Ihr kennet mein Forschen und Streben, meinen Eifer und meine Ausdauer im Studium seit meiner frühen Jugend.« [27]) Er sagt das in Bezug auf die Erforschung der heiligen Schrift, aber es wird auch auf sonstige Disciplinen, die er sich nach den Erfordernissen der damaligen Bildung der spanischen Juden aneignete, bezogen werden können. Einen hervorragenden Platz nahm in derselben die Sprache und Litteratur der Araber ein. Wie gründlich er diese studirt hat, beweist besonders seine sich durch sichere Methode und eine Fülle neuer Beobachtungen auszeichnende Sprachvergleichung, [28]) sowie die stylistische Trefflichkeit seiner durchaus arabisch abgefassten Schriften. [29])

Das Studium der Medicin, die er nachher berufsmässig ausübte, wird er wol ebenfalls schon in der Jugend betrieben haben. Der bekannte muhammedanische Historiker der Aerzte rühmt von ihm eine »vortreffliche Kenntniss in der Kunst der Medicin« und nennt als eine seiner Schriften das Buch Talchîṣ, welches in erster Reihe eine Liste der einfachen Medicamente gab. Auch andere medicinische Schriftsteller citiren seine Arbeiten. [30]) In jüdischen Kreisen bleibt ihm das Epitheton »der Arzt«. [31]) Von seiner Kenntniss des menschlichen Leibes macht er hie und da in seiner Schrifterklärung Gebrauch. [32]) Als Lesefrucht aus Galenus' Schriften citirt er einen Satz Plato's, wie er bei diesem angeführt war. [33]) Eine nicht ganz feine Anekdote, welche er mit robustem Witze in einer polemi-

---

[27]) R. 142, 19 f.

[28]) S. meine Abhandlung: Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abulwalîd Merwân Ibn Ġanâḥ. Wien, 1884.

[29]) Ewald, Beiträge I, 126: »sogar seine arabische Feder ist schön und besser als die Saadja's.« S. auch Munk, Notice, p. 130 f.

[30]) S. Munk, Notice 80 f. Derenbourg, Op. p. LXXV. In A. Müller's Ausgabe des Ibn Abî Oṣeibiʿa befindet sich der Artikel über Ibn Ġanâḥ Bd. II, S. 50.

[31]) Ibn Esra in seiner ersten grammatischen Schrift, Môznajim (Einleitung und p. 18a, ed. Heidenheim): ר׳ יונה הרופא. Auch Joseph Ibn Aknîn nennt ihn אלחכים; s. Güdemann, Das jüd. Unterrichtswesen der spanisch-arab. Periode, S. 55 und 8 (des arab. Textes).

[32]) Über Nerven und Muskeln, Wb. 81, 33—82, 4; über Galle und Leber, 307, 33—308, 8; über die Ader, welche von der Leber aus sich über den Körper hin verbreitet, ib. 692, 1—6.

[33]) S. Munk, Notice p. 193, n. 2.

schen Schrift anwendet,[34] gehört dem Kreise ärztlicher Praxis an. Dass aber Abulwalîd auch in seiner medicinischen Schriftstellerei eine gleichsam philologische Richtung einschlug, zeigt der Umstand, dass, wie Ibn Abî Oṣeibiʿa berichtet, sein Buch über die einfachen Medicamente auch eine Definition der in der Medicin gebrauchten Maasse, sowohl der Gewichts- als der Hohlmaasse enthielt.[35]

Dass sich Abulwalîd um das Studium der Logik bemüht habe, erwähnt derselbe muhammedanische Historiker.[36] Logischer Geist zeigt sich überall in seinen Schriften, welche Schärfe der Definitionen, Klarheit der Darstellung, und in den polemischen Ausführungen eindringende Dialektik auszeichnet. Aber auch Einzelnes darf hervorgehoben werden. Abulwalîd citirt einmal einen Satz im Namen »Aristoteles', des Verfassers der Logik.«[37] Um die Bedeutung des hebräischen יש im Sinne von »es giebt« zu veranschaulichen, führt er den Satz der »Logiker« an: Es giebt Substanzen und es giebt Accidenzen.«[38] In bezeichnender Weise bekundet er seine Vorliebe für logische Darstellung in der consequenten Durchführung der schon von Ḥajjûg angewendeten Kategorien: Gattung, Art und Individuum auf die Lexicologie der Sprachwurzeln.[39]

Von Aristoteles citirt Abulwalîd auch das Buch der Thiere, über die in Abessynien heimischen geflügelten Schlangen.[40] In des »Philosophen«, d. i. Aristoteles' Namen führte er in der Einleitung zu seiner ersten Schrift den bekannten Satz an: »Es streiten die Wahrheit und Plato, beide sind mir werth, doch die Wahrheit werther.«[41] Von Plato selbst citirt er zwei Sätze, den einen über das Alter

---

34) Im Taschwîr, Op. L, LIV.

35) Die ganze Stelle lautet: ולה מן אלכתב כתאב אלתלכ̇יץ וקד צ̇מ̇נה תרג̇מה אלאדויה̇ אלמפרדה̇ ותחדיד אלמקאדיר אלמסתעמלה̇ פי צנאעה̇ אלטב̇ מן אלאוזאן ואלמכאייל.

36) Er sagt: ולה ענאיה̇ פי צנאעה̇ אלמנטק.

37) R. 3, 8: ארסטו צאחב אלמנטק. Über dieses Epitheton des Aristoteles s. Ibn Abî Oṣeibiʿa I, 57 unt.

38) Wb. 299, 25 f.: אצחאב אלמנטק.

39) S. Op. 2 f., 11 f.; vgl. Wb. 8, 3. — Bezeichnend [illegible] die log[illegible]nst-gerechte Formulirung Wb. 47, 5: Jede Terebinthe ist ein Baum, aber nicht jeder Baum eine Terebinthe.

40) Wb. 751, 2 ff. Vgl. ib. 750, 28 über die »verbrennenden« Schlangen, wie sie von den »Philosophen« genannt werden.

41) Op. 4.

als Mutter des Vergessens;[42]) der andere, als Analogie eine biblischen Satzes (Prov. 15, 28) angewendet, lautet: »Die Philosophie ist das Sichkümmern und eifriges Sichbemühen um den Tod.«[43]) — Dass das Herz der Sitz des Verstandes sei, ist bei ihm ein Satz der »Ersten der Philosophen,«[44]) zu denen jedenfalls auch Aristoteles gehört.[45]) Die »Einsichtigsten der Philosophen« lehren nach ihm übereinstimmend die Unsterblichkeit der vernünftigen Seele.[46]) In dem biblischen Worte חשבון (Koh. 7, 25; 9, 10; 7, 29) sieht er einen Terminus für das Ersinnen philosophischer Meinungen.[47]) — Die sieben Säulen der Weisheit (Prov. 9, 1) bedeuten die sieben Mittel zur Erlangung wissenschaftlicher Erkenntniss, welche die Philosophen annehmen.[48]) Auch sonst wendet er in seiner Exegese seine philosophischen Kenntnisse an. In Jes. 66, 22 findet er eine Abweisung der Dahriten, welche die Ewigkeit der Welt lehren, indem mit חדשה, חדשים, das Geschaffensein von Himmel und Erde bezeichnet sei.[49]) הרוח, I Kön. 22, 21, ist die Allseele.[50]) Bei der Übersetzung von פנינים mit גואהר, Edelsteinen, findet er es für nötig darauf hinzuweisen, dass dieses arabische Wort in der Sprache

---

[42]) R. XI, 27; Munk, Notice p. 193, weist die Stelle im Phädrus, gegen Ende, nach, zeigt aber zugleich, dass Abulwalîd den Satz aus der Anführung bei Galenus, De pulsuum differentiis, III, 3, kannte.

[43]) Wb. 354, 16 ff.

[44]) Wb. 90, 26: אואיל אלפלאספה.

[45]) S. Kaufmann, Die Sinne, 62 ff.

[46]) Wb. 110, 2: חדאק אלפלאספה. Über die Unsterblichkeit, s. auch zu Psalm 49: Wb. 33, 12 ff.

[47]) Wb. 253, 20: אכתראע אלארא אלפלספיה.

[48]) R. 184, 35—185, 1. Diese sieben Mittel (אסבאב) heissen im arabischen Texte: 1. כבר, 2. מתאל, 3. כליה, 4. תאליף, 5. פצל, 6. בראהין, 7. תמאם. Sie bezeichnen das Verfahren des logischen Denkens, doch gelang es mir nicht, sie anderwärts nachzuweisen. Joseph Kimchi im Comm. z. St. (ס' חקה) findet auf ähnliche Weise in den »7 Säulen« die 7 Mittel, durch die der Mensch Schöpfer und Welt erkennt, und zwar die 5 Sinne, Überlieferung und Syllogismus.

[49]) R. 188, 2: לינפי ענהא אלקדם אלדי יעתקדה אלדהריה. Auch in Deut. 29, 18 findet er eine Andeutung der Ansicht der Dahriten, die nicht an die Vergeltung glauben, Wb. 489, 31 f. Auf diesen Stellen beruht es vielleicht, dass in einer Marginalnote zu Maimûnî's Führer der Verirrten Ibn Ġanâḥ unter denen genannt wird, die die Meinung von der Ewigkeit der Welt bekämpften. S. Munk, Notice sur Saadia, p. 13; Guide des Égarés I, 462 Op. LXXVI.

[50]) Wb. 670, 27: אלנפס אלכליה.

der Philosophie die Substanz bezeichne.[51]) — Zu Koh. 3, 19 bemerkt er: Der Weise fasst den Menschen als Accidenz auf, obgleich die Individuen die ersten Substanzen sind, weil der Mensch der Auflösung und Vergänglichkeit unterworfen ist.[52]) Aus dem arabischen, auch in's Hebräische übertragenen Terminus für Vocal, der eigentlich »Bewegung« bedeutet, ergiebt sich für Abulwalîd die Parallele zwischen den drei Grundbewegungen in der Natur und den drei von ihm angenommenen Grundvocalen.[53])

Aus religiösen Gründen, auch wol vermöge einer gewissen Nüchternheit seines Denkens, war Abulwalîd ein Gegner der Metaphysik. In Koheleth 12, 12 erblickt er eine Warnung gegen die Beschäftigung mit jenen Büchern, welche angeblich zur Wissenschaft der Principien führen, auf denen die Schöpfung der oberen und unteren Welt beruht; das wäre ein vergebliches Ziel und das Streben danach bewirke bloss Zerstörung der Religion und Wahrheit und nutzlose Anstrengungen der Seele. Hingegen warnt in jenem Bibelsatze der Weise durchaus nicht vor dem Übermaass im Studium der religiösen Wissenschaften oder solcher Wissenszweige, die nützlich sind und zur Kenntniss der Wahrheit führen.[54]) Unter den religiösen Wissenschaften versteht Abulwalîd gewiss die zum Studium der heiligen Schrift und der Traditionslitteratur gehörenden Fächer; unter den nützlichen und zur Wahrheit führenden Disciplinen werden diejenigen gemeint sein, welche das überhaupt Erkennbare lehren, die realen Wissenschaften und auch die Philosophie, soweit sie nicht sich fruchtlosen und die Religion gefährdenden Speculationen hingiebt. Welches die hauptsächlichsten Wissensgebiete waren, auf denen sich Abulwalîd's Studien bewegten, ist aus dem Bisherigen leicht zu ersehen. Mit der talmudi-

---

51) Wb. 575, 16—18 (citirt von Schemtob b. Isak, bei Steinschneider, J. Letterbode VIII, 109); ebenso in Bezug auf die Übersetzung von כתם mit גוהר, Wb. 335, 8.

52) Wb. 110, 32 f. מקרה ist als philosophischer Terminus (= ערץ) und als Praedikat zu בני האדם aufgefasst.

53) S. Op. 275 f. und LXXXI. Vgl. Abr. Ibn Esra als Gramm. S. 61 f., 192.

54) R. 161, 2—34. Z. 10 ist statt משיגים zu lesen: מושגים; Z. 13 תושג statt תשיג; Z. 16 ist vor בלתי מועילה die Übersetzung des folgenden Passus ausgefallen: מן אלחכמה או יצדנא ענה אד טלב מא לא נהאיה לה, also etwa: מן החכמה או ידיחנו ממנו כי בקשת מה שאין לו קץ; Z. 17 l. מצונו statt מצינו; Z. 24 l. ואתה יוצה לומר st. ואתה ר"ל; Z. 28 l. ופרוש st. ופרושו.

schen Litteratur scheint er sich erst in späteren Jahren eingehender beschäftigt zu haben.[55]) Er selbst spricht sich offen jede Autorität auf diesem Felde ab.[56]) Was seine Kenntnisse in den realen Wissenschaften betrifft, so bietet ihm der knappe Zuschnitt seiner exegetischen Bemerkungen und Erörterungen, die in bei weitem überwiegendem Maasse nur das Grammatische und Lexicalische in ihren Bereich ziehen, nur selten Gelegenheit, von jenen in seiner Bibelauslegung Gebrauch zu machen. Doch fehlt es auch hiefür nicht an Beispielen und in der Anmerkung sei auf einige Stellen hingewiesen, an denen Abulwalîd Astronomisches, Geographisches, Archäologisches, Historisches zur Schrifterklärung heranzieht.[57])

3.

Das erste Werk.

Von dem grössten Einflusse auf die Studien Abulwalîd's und auf seine schriftstellerische Thätigkeit waren die an Umfang geringen, aber wegen ihrer die ganze hebräische Sprachwissenschaft umgestaltenden Wirkung wie nur wenig Litteraturwerke bedeutungsvollen Schriften des Jehuda b. Dawid Ḥajjûg̀. Die letzten in Cordova verbrachten Lebensjahre Ḥajjûg̀'s fallen in die Jugendzeit Abulwalîd's, und nur die oben erwähnte Thatsache, dass dieser wenigstens einen Theil seiner Lehrjahre in Lucena verlebte, erklärt es, dass er nicht in persönliche Beziehung zu dem Meister trat.[58]) Um so eifriger studirte er dessen Bücher und schöpfte aus der Beschäftigung mit denselben soviel Bewunderung und Dankbarkeit für ihren Urheber, dass er ihm die Verehrung eines von der innigsten Pietät durchdrungenen Schülers widmete, die er in seinen eigenen Schriften immer auf's neue zum Ausdrucke brachte. Haben doch diese Schriften alle mehr oder weniger Beziehung zu denen

---

55) S. weiter unten das Capitel über die Traditionslitteratur.

56) Wb. 386, 4: לסת מן ועמא הדא אלפן.

57) S. Geographisches: Wb. 306, 21 f.; 335, 5; 689, 9 f. (»aus רקיע, Jes. 42, 5 könne nicht bewiesen werden, dass die Erde nicht kugelförmig ist, da ja auch die Kugel eine Fläche hat«). Ethnographisches: 547, 25—27. Historisches: 49, 18, 450, 6. Archäologisches: 126, 30—33; 235, 22. Astronomisches: 422, 13 f.

58) S. Derenbourg Op. VIII.

Ḥajjûg's: zu den kleineren Schriften bietet die Kritik Ḥajjûg's Veranlassung und bildet deren Grundlage und Hauptinhalt; und im Hauptwerke, besonders dem lexicalischen Theile desselben, lässt er alles bei Seite, was schon bei seinem Vorgänger behandelt war, und schädigt so durch die pietätsvolle stete Rücksichtnahme auf die Leistung des Letzteren die Vollständigkeit seiner eigenen.

Noch in Cordova beschäftigte sich Abulwalîd mit dem Plane, die in den Schriften Ḥajjûg's wahrgenommenen Lücken zu ergänzen.[59] Doch hielt ihn das Gefühl der Ehrfurcht vor dem nicht lange vorher Verstorbenen davon zurück, seine Bemerkungen herauszugeben. Ferner aber trat inzwischen das schon erwähnte Ereigniss ein, welches Abulwalîd zwang, seine Vaterstadt zu verlassen und ihn zunächst für längere Zeit zu einem unstäten Wanderleben verurtheilte, bis er sich endlich in Saragossa niederliess.[60] Das schmerzvolle Bewusstsein des Exulanten, welches noch in seinem Alter sich vernehmen lässt,[61] spricht sich lebhaft aus in seinem in der neuen Heimat zur Vollendung gelangten ersten Werke, dessen etwaige Mängel er eben durch das ihm aufgenöthigte unstäte Leben und die schweren Kümmernisse der Verbannung entschuldigt. Er wendet dabei die Worte von Jeremias 48, 11 an: sein Zustand sei das Gegentheil des in jenem Bibelverse von Moab Ausgesagten; ihm sei es nicht vergönnt geblieben, ruhig zu leben von Jugend an, ohne »von einem Gefäss in's andere« gegossen zu werden.[62]

Dass er das in Rede stehende Werk, die Ausführung eines schon in Cordova gefassten Planes, trotz der alten Bedenken doch erscheinen liess, schreibt Abulwalîd dem Wunsche eines Kreises von befreundeten Mitstrebenden, besonders eines Freundes zu, dem er dasselbe widmete. Er nennt es Mustalḥiḳ, den Ergänzer, weil es die beiden Bücher Ḥajjûg's über die schwachlautigen und die doppellautigen Zeitwörter ergänzen sollte. Für die Gründlichkeit

---

[59] Op. 1, zu Beginn des Mustalḥiḳ. Es ist nicht ersichtlich, woher Grätz VI, 26 f., seine Behauptung schöpfte, dass Ibn Ġanâḥ »noch vor seiner Auswanderung aus Cordova nach Saragossa, also noch in seiner Jugend, gegen Chajûg's Gesichtspunkte in einem Schriftchen ankämpfte.«

[60] Op. 3, 5, 243 f.

[61] R. 185, 10; s. Op. XIV (woselbst in n. 2 statt 244 zu lesen ist 243).

[62] Op. 5.

und Gewissenhaftigkeit, mit der er arbeitete, ist bezeichnend, dass er die ganze heilige Schrift achtmal durchlas, um das Material für dieses Werk zu sammeln.[63]) Am Schlusse desselben giebt er eine Statistik seiner Ergebnisse: es sind einige und fünfzig Wurzeln in ihm behandelt, die bei Ḥajjûǵ ganz fehlen; zu den schon bei diesem sich findenden Wurzeln konnten fünfzig übersehene Bedeutungen hinzugefügt, über hundert einzelne Formen der verschiedenen Zeitwörter neu verzeichnet werden. In gegen zwanzig Fällen stellt er der Ansicht Ḥajjûǵ's eine andere entgegen, gegen vierzig Mal musste er die Meinung Ḥajjûǵ's bekämpfen, und ausserdem bietet er viele andere nützliche Bemerkungen.[64]) Diese ungewöhnliche Statistik zeugt von einer lebhaft empfundenen Genugthuung über die Fülle der gebotenen Resultate und ist gleichsam ein froher Rückblick auf eine mit mühevollem Fleisse und nicht ohne Hindernisse zu Ende gefürte Arbeit. Nicht Eitelkeit und Ruhmsucht spricht aus dieser zahlenmässigen Zusammenstellung, nicht der Wunsch, das Werk, welchem diese zahlreichen Ergänzungen gelten, in den Schatten zu stellen. Bemühte sich doch Abulwalîd, mit einer fast ängstlichen Genauigkeit die Lücken und Mängel, welche er bei Ḥajjûǵ aufdeckte, zu entschuldigen. Jener hatte — sagte er unter Anderem[65]) — ein grosses Werk unternommen und Bedeutendes neu hervorgebracht; ich zweifle nicht, dass er, wenn ihn die Kürze des Lebens nicht daran verhindert, das Übersehene und Ausgelassene selbst ergänzt und die gebliebenen Zweifel selbst gelöst hätte. Er verweist auch sonst auf die mildernden Gründe zur Entschuldigung Ḥajjûǵ's.[66])

Was die Anlage des Mustalḥiḳ betrifft, so folgt Abulwalîd in diesem Werke, nach längeren einleitenden Bemerkungen, Artikel für Artikel den beiden Büchern Ḥajjûǵ's über die schwachlautigen und die doppellautigen Verba; nur am Schlusse giebt er einen selbständigen Anhang über diejenigen reduplicirten Wurzeln, von denen es ungewiss ist, auf welche einfache Wurzel sie zurückzuführen seien.[67]) Doch finden sich auch innerhalb einiger Artikel grössere oder kleinere Excurse, von denen besonders der über die Hithpaelbildung der mit Zischlauten beginnenden Zeitwörter hervorzuheben

---

[63]) Op. 244. — [64]) Ib. 245. — [65]) Ib. 4. — [66]) S. z. B. ib. 212. — [67]) Ib. 241—243.

ist.[68]) — Andere Polemik als gegen Ḥajjûġ selbst findet sich im Mustalḥiḳ fast gar nicht; doch werden nicht selten die Meinungen Anderer, meist Ungenannter, angeführt.[69]) Mit Namen nennt Abulwalîd in dieser seiner ersten Schrift seinen Lehrer Isak Ibn Ġiḳatilla[70]) und Saadia's Jeziracommentar.[71]) Er spricht von den Alten und Neueren unter den Schrifterklärern,[72]) verweist auf das massoretische Werk Ochla-weochla,[73]) citirt, ohne sie zu nennen, Ansichten von Menachem b. Sarûḳ[74]) und Dûnasch Ibn Labrâṭ;[75]) er führt auch einen Mitstudirenden an,[76]) sowie mehrere Male einen »Zeitgenossen, in dessen Wissen er grosses Vertrauen setzt.«[77]) Bei der Kritik von Ḥajjûġ's Schriften verglich er verschiedene Abschriften derselben und kennzeichnet als Einschiebsel solche Zusätze, die er nur in einer vereinzelten Handschrift vorfand; er erzählt dabei, dass Ibn Nûmî, ein Zeitgenosse, in Aegypten Abschriften des Buches über die schwachlautigen Verba gesehen habe, in denen sich offenkundige Zusätze fanden, welche als von Ḥajjûġ selbst herrührend angesehen wurden.[78])

Der »Ergänzer« hat unter den Schriften Abulwalîd's nicht nur als seine erste Production und als gründliche Kritik und Vervollständigung der Schriften Ḥajjûġ's hervorragende Bedeutung, sondern er bildet mit diesen zusammen ein unumgängliches Complement zu dem Hauptwerke Abulwalîd's, besonders dem Wörterbuch, da in diesem die schwachlautigen und doppellautigen Wurzeln nur insoweit behandelt erscheinen, als zu dem schon bei Ḥajjûġ und im Ergänzer Enthaltenen weitere Bemerkungen und Berichtigungen geboten wer-

---

68) Im Artikel נכה, 129—141; angeführt in R. 11, 33; 46, 9; 47, 9. In Wb. 139, 19 nennt Abulwalîd diesen Excurs: כלאם טויל בדיע עגיב.

69) S. 16, 8; 37, 11; 38, 1; 40, 9; 53, 4; 62, 6; 63, 3; 101, 2; 149, 3; 151, 9; 152, 2; 166, 4; 207, 11; 211, 10; 238, 11.

70) Op. 91, 8; 104, 4. — 71) 141, 4.

72) 153, 5 f. (in Bezug auf ללת I. Sam. 4, 19.)

73) 57, 1.

74) 39, 7 (s. Machbereth 60 a b); 248, 1 (s. Machb. 97 a).

75) 102, 11 (s. Criticae Vocum recensiones, ed. Filipowski, p. 35); 125, 2 (s. Derenbourg's Anm. p. 124, n. 2).

76) 172, 5.

77) S. 86, 10; 94, 12; 95, 6; 158, 5; vielleicht auch 192, 2.

78) S. 146 f., vgl. 158, 273. S. auch Wb. 709, n. 52. Abschreibefehler in Ḥ's Schriften wird vermuthet Wb. 400, 16 f.

den. In einer ganzen Reihe von Artikeln des Wurzelwörterbuches wird der Ergänzer selbst wieder ergänzt.[79]) — Aus einigen Anführungen des Mustalḥiḳ im Wurzelwörterbuche ersieht man, dass in dem Derenbourg's Ausgabe zu Grunde liegenden Manuscripte Manches fehlt, was ursprünglich im Mustalḥiḳ vorhanden gewesen sein muss.[80])

4.

Drei kleinere Schriften.

Die erste sprachwissenschaftliche Arbeit Abulwalîd's, welche Bestimmtheit und Reife des Urtheils mit einer Fülle von Kenntnissen offenbarte, verfehlte nicht grosse Wirkung zu erzielen. Der Verfasser kann sie schon in seiner nächsten Publication als berühmt und angesehen bezeichnen.[81]) Doch es fanden sich in Saragossa Leute, welche aus kleinlicher Missgunst — wie Abulwalîd angiebt —

---

[79]) S. die folgenden Artikel des Wb.: אלה, ביב, בין, הום, זלל, חול, חזה, סכך, נוה, נוב, מרר, מנה, מין, מול, מוג, כהה, יקר, יעל, יסר, ידע, ידה, הצין, הפף, סרה, עין, עלל, פצה, ידה, רעה, שעה. Ferner R. 28, 12; 71, 18; 95, 25 (wo ספר השרשים zu verbessern ist in ספר ההשגה = כתאב אלמסתלחק des Originals).

[80]) Wb. 71, 19 wird auf Artikel אשם verwiesen, Wb. 670, 15 (vgl. R. 12, 36) auf Art. ריח. Diese Artikel stehen in Op. nicht. — Nach den Citaten in Wb. 376, 28, 31 und 277, 6 war der Art. ידע des Mustalḥiḳ ursprünglich grösser, als wir ihn Op. 26 lesen. Wie aus Wb. 486, 11 ersichtlich, war Op. 35 auch יְתִין genannt. — Nach Wb. 711, 3 f. war Art. שום vollständiger als jetzt Op. 116. — Im Taswîja, Op. 373, erzählt Abulwalîd, er habe ein Wort im Mustalḥiḳ nachträglich gestrichen, und es fände sich in den zahlreichen in Saragossa befindlichen Exemplaren in der That nicht, während es in den anderswohin gelangten Abschriften stehen blieb.

[81]) S. Op. 248, 8: מא קיין לי מן הדא אלתאליף אלגליל קדרה אלרפיע כטרה, »was mir (durch Gott) verliehen wurde von diesem Werke, dessen Werth berühmt und dessen Ansehen hoch ist.« Derenbourg hat nicht genau übersetzt: du rang élévé et de la haute reputation, que mon ouvrage m'a valus. קיין לי hat hier denselben Sinn, wie in dem Satze: במא כפי ענה כתיר ממא קיין לי פהמה, den Ibn Tibbôn, R. 40, 35, so übersetzt: באשר נעלם [ממנו] הרבה ממה שזמן לנו האלהים הבנתו. Ewald, Beiträge I, 129, denkt an materiellen Gewinn und bemerkt: Man sieht hieraus, dass beliebte Bücher damals ihrem Verfasser Geld einbrachten! Aber Abulwalîd denkt, wie die Stelle in R. zeigt, nur an die ihm von Gott gewährte Erkenntniss. S. auch Wb. 585, 11; R. 185, 5, מה שנזדמן לנו, im Original: מא קיין אללה לנא.

eine Schrift verfassten mit dem Titel »Buch der Vervollständigung«, in der sie nachzuweisen sich bemühten, dass noch viele Lücken und Fehler in Ḥajjûg's Schriften der Kritik Abulwalîd's entgangen wären. Die Verfasser dieses in Sprache und Inhalt gleich schlechten Pamphlets, welche Abulwalîd als eine Clique bedauernswerther und scheelsüchtiger Unwissender kennzeichnet, versteckten, aus Furcht vor der zu erwartenden Widerlegung des Angegriffenen, ihre Urheberschaft unter dem Namen eines als Verfasser genannten Schwachkopfes, so dass die öffentliche Meinung das Pamphlet mit einer kleinen Umlautung des Titels (Istîfâ) das Buch des Versteck tseins (Istichfâ) nannte.[82]) Wir erfahren dies Alles aus der Gegenschrift Abulwalîd's, in der dieser mit grosser Überlegenheit die Angriffe zurückwies, es bedauernd, Leute widerlegen zu müssen, auf die das Prophetenwort von den kindischen Zuhörern, Jesaia 28, 9, passe.[83]) Er nannte seine Schrift Tanbîh »Erweckung« und gab sie als Sendschreiben an einen Freund heraus, mit dem ihn, wie er hervorhebt, zwar nicht leibliche Verwandtschaft verband, wol aber die Bildung, welche nach den Worten eines Dichters, die Stelle des gemeinsamen Vaters vertritt.[84]) Dieser Freund, wol ein Cordovenser,[85]) hatte Abulwalîd in Saragossa besucht und von ihm den Mustalḥiḳ erhalten, verlor aber dieses Werk nebst seinem ganzen Reisegepäcke bei einem Überfalle durch Räuber. Er wandte sich nun an Abulwalîd in seinem eigenen, sowie im Namen eines Kreises litterarisch gebildeter Freunde, welche schon mit Ungeduld dem Aufsehen erregenden Buche entgegensahen, mit der Bitte um eine neue Abschrift desselben. Abulwalîd erfüllt diese Bitte und verfasste bei dieser Gelegenheit sein Sendschreiben, in dem er dem Freunde von dem erschienenen Pamphlet Kenntniss giebt, es zugleich widerlegend. In dieser kleinen Schrift tritt er mit grosser Rücksichtslosigkeit gegen seine obscuren Angreifer auf und überschüttet sie mit beissendem Spotte.[86]) Trotz des geringen Umfanges dieser Schrift sind einige

---

[82]) Op. 266 f. — [83]) Op. 252.

[84]) Ib. 248 : »Wenn wir auch in der Abstammung verschieden sind, so verbindet uns die Bildung, die wir an die Stelle des gemeinsamen Erzeugers setzten.«

[85]) So Derenbourg, Op. XXXI. Ewald, Beiträge I, 128, spricht irrthümlich von der Abreise des Freundes von Cordova, während dieser vielmehr von Saragossa abreiste.

[86]) S. Op. 254, 258, 267.

grammatische Fragen eingehend in ihr erörtert, und sie wird später im Wurzelwörterbuche mehreremal citirt.[87]) Wol identisch mit dem Zeitgenossen von vertrauenswerthen Wissen, der im Mustalḥiḳ erwähnt wird, ist der denkende Kenner der hebräischen Formlehre, auf dessen Wissen er vertraut, welchen Abulwalîd in dieser Schrift citirt.[88])

Dem Buche der Erweckung folgte das Buch der Näherbringung und Erleichterung, Taḳrîb wa-tashîl.[89]) Er verfasste es auf den Wunsch eines Freundes, der Abulwalîd ersucht hatte, in einer besonderen Schrift dem Verständnisse der Anfänger näher zu bringen, was diesen in den beiden Büchern Ḥajjûǵ's zu ferne liegt, und ihnen die Schwierigkeiten, welche das Studium derselben bietet, zu erleichtern. Diese Schrift, welche Abulwalîd binnen kurzer Zeit verfasste, hat die Form eines Commentars, in welchem er im Wortlaute angeführte Sätze aus den Schriften Ḥajjûǵ's erläutert und, wo es nöthig ist, rechtfertigt. Der erläuterte Text wird mit den Worten: »Es sagte Abu Zakarîja« eingeleitet, die Erklärung mit den Worten: »Es sagt der Erklärer.« Abulwalîd verweilt besonders lange bei den allgemeinen Einleitungen zu den beiden Schriften Ḥajjûǵ's, wobei er öfters Gelegenheit nimmt, einzelne Fragen der Grammatik in selbständigen Excursen zu erörtern.[90]) Er widerlegt falsche Auffassungen von Sätzen Ḥajjûǵ's[91]) und nimmt ihn gegen unbegründete Kritiken in Schutz.[92]) Er stellt auch selbst der Mei-

---

[87]) Wb. 179, 23, vgl. 261 ff.; Wb. 442, 18, vgl. Op. 258 f. Vielleicht muss auch Wb. 512, 18 statt כתאב אלתסויה gelesen werden כתאב אלתנביה, da im Taswîja der dort angezogene Excurs über נער sich nicht findet.

[88]) Op. 263: מן אתק בפהמה מן אהל אלקיאס פי הצאריף אללגה.

[89]) In der Überschrift Op. 268 heist es: רסאלה אלתקריב ואלתסהיל, aber es wird in den Anführungen im Wörterbuch auch כתאב genannt.

[90]) Über die Vocale, 275—277; über die Aufeinanderfolge der Vocale im Worte, 278—290; über die Verba ל״ה 295 ff.

[91]) S. Op. 283 ff., 304 f., 318 f., 320 f., 330. f.

[92]) S. Op. 291, 292 f., 303, 314 f., 327. Einmal, 311 f., stellt sich Abulwalîd auf die Seite Ḥajjûǵ's, gegenüber einer Ansicht, welche in der grammatischen Litteratur als die Samuel Hannâgîds, seines künftigen Gegners bekannt ist, der Ansicht nämlich, dass das Gesetz der Trilitteralität auf die ע״ע Wurzeln nicht anzuwenden sei (s. Op. XXVI. f., Abr. Ibn Esra als Gramm. 89 f.) Ob Samuel schon damals in einer Schrift diese Ansicht veröffentlicht hatte und Abulwalîd schon hier gegen ihn polemisirt, ist unbestimmbar.

nung Ḥajjûg's seine eigene entgegen,[93]) und giebt einmal ausdrücklich einen Nachtrag zum Mustalḥiḳ.[94]) Am Schlusse des Buches giebt er einen Anhang über ואתמהמהו, II Sam. 1, 10, und andere Fälle, in denen das ו in ähnlicher Weise mit dem Futurum verbunden ist.[95]) Die Ansicht, die er hierüber vorträgt, hatte er vorher als Ergebniss besonders eifrigen Studiums bezeichnet.[96]) In seinem Hauptwerke weist er ziemlich oft auf dieses Buch zurück.[97].)

Während Abulwalîd seinen Mustalḥiḳ durch die zuletzt genannten zwei kleineren Arbeiten vervollständigte, war jener in weiteren Kreisen zum Gegenstande des Studiums und der Kritik geworden.[98]) Letztere übte besonders ein Kreis wissenschaftlich gebildeter Männer, der um Samuel Hannâgîd, den in Granada zu hoher Stellung gelangten Landsmann und Mitexulanten Abulwalîd's, sich schaarte. Von dieser Kritik bekam Abulwalîd zunächst nur auf indirecte und zwar recht mangelhafte Weise Kunde. Es kam nämlich nach Saragossa ein Mann aus jenem Kreise, mit dem Abulwalîd im Hause eines lieben Freundes, des Abu Suleimân Ibn Ṭarâḳa zusammenkam. Es war eine grössere Gesellschaft dort, eine Art litterarischen Cirkels, dem der Hausherr praesidirte. Hier erzählte nun der erwähnte Fremde, dass jene Kritiker verschiedene Behauptungen des Mustalḥiḳ anfochten und Abulwalîd es nur »Gottes Gnade« zu danken habe, dass ihre Einwendungen noch nicht in einer besondern Schrift veröffentlicht seien. Der Mann selbst konnte nur einige dieser Einwendungen aus dem Gedächtnisse citiren. Auf einen Theil (vier) derselben antwortete Abulwalîd sofort. Es gieng bei dem Dispute recht lebhaft zu, und man nahm zur Bestimmung einer Verbalform auch die Kreide zur Hilfe. Auf andere — etwa

[93]) S. 316 f., 318, 323, 325, 327 f.

[94]) S. 332. — [95]) S. 338—342. — [96]) S. 278.

[97]) R. 24, 22, vgl. Op. 339; R. 40, 20, vgl. 336 f.; R. 47, 1, vgl. 304 f.; R. 51, 28, vgl. 340; R. 56, 40 vgl. 283 f.; R. 101, 36, vgl. 310; R. 119, 11, vgl. 338 ff. — Wb. 29, 11, vgl. 324; 78, 8, vgl. 328 f.; 98, 13, vgl. 327; 177, 17, vgl. 328 f.; 217, 3, vgl. 320; 217, 19, vgl. 324; 247, 13, vgl. 332; 282, 31, vgl. 336 f.; 287, 22, vgl. 311; 436, 18, 31, vgl. 336 f.; 533, 8, vgl. 309 f.; 565, 11, vgl. 324; 661, 13, vgl. 304 ff.; 760, 37, vgl. 332 f. — Wb. 234, 4, ist vielleicht auf 319 verwiesen.

[98]) Die folgende Erzählung ist dem Taswîja entnommen. Dass es sich um Samuel Hannâgîd und seine Freunde handelt, zeigt der Fortgang der Fehde; s. Op. XXXII f.

zehn — Einwendungen hatte Abulwalîd nicht sogleich die Antwort bei der Hand, und er gestand dies in der Gesellschaft auch ein. Aber er verfasste nachher über den Verlauf der Disputation einen genauen Bericht, vermehrte denselben mit der Widerlegung der unbeantwortet gebliebenen Einwände und schickte die Schrift seinem Gegner zu. Dieser benahm sich zurückhaltend und ausweichend. Er schrieb Abulwalîd unter Anderem, es wäre besser, wenn dieser seine Replik für dann liesse, wenn die in Aussicht stehende Kritik des Mustalḥiḳ erschienen sein würde. Auch meinte er grosssprecherisch und dabei mit sich selbst in Widerspruch gerathend, er habe von den Argumenten der Kritiker nur Unwesentliches vorgebracht. Doch hatte Abulwalîd zwingende Gründe, das Erscheinen der Kritik nicht abzuwarten; er übergab vielmehr den ganzen seinem Gegner zugesandten Bericht, mit einer Einleitung versehen, der Öffentlichkeit. Er nannte die Schrift T a s w î j a, »Vergeltung«, weil unter den Gründen zu ihrer Herausgabe auch der war, seinen Kritikern »ihr hässliches Thun zu vergelten, indem sie mit einer Disciplin sich befassten, die sie nicht verstünden.« [99] Auf den Inhalt dieser polemischen, aber die darin behandelten Punkte gründlich erörternden Schrift weist Abulwalîd in seinem Hauptwerke öfters zurück. [100]

5.

Die Fehde mit Samuel Hannâgîd.

Die im Buche Taswîja geschilderte Disputation bildete gleichsam die erste Plänkelei in dem grossen litterarischen Kampfe, wel-

[99]) Op. 345, 3 f.: לאסוי עליהם פעלהם ואקבח צנעהם אד תעאטוא פנא לא יחסנונה, was Derenbourg so übersetzt: Je devais leur rendre l'équivalent de ce qu'ils m'avaient fait et flétrir leur agissements; car ils touchaient à une science où ils ne pouvaient rien faire de bon... Aus dieser Stelle ist offenbar der Titel der Schrift: תסויה. zu erklären. Von diesem ist das hebräische השואה die genaue Übersetzung, die jedoch den Sinn nicht erkennen lässt. E w a l d, Beiträge I, 135, übersetzt »Ausgleichung«, Munk, Notice 84: Livre de conciliation ou d'accomodement, Neubauer, Notice 174: Livre d'accomodement, Derenbourg Op. 343, XXXIII: Livre du redressement.

[100]) R. 226, 33, vgl. Op. 371; Wb. 23, 14, vgl. Op. 359 ff.; 84, 17, vgl. 369 ff.; 262, 17, vgl. 349 f.; 278, 9, vgl. 357 f.; 281, 24, vgl. 355 f.: 287, 5, vgl. 369; 402, 4, vgl. 365 ff.; 512, 24, vgl. 376 f.; 549, 23, vgl. 377; 609, 16, vgl. 377 f. 624, 23, vgl. 371. Über das Citat in Wb. 512, 18 s. oben Anm. 87.

cher wol bald nachher — es fehlt auch hierüber jede chronologische Angabe — zwischen den Vertheidigern Ḥajjûg's und Abulwalîd ausbrach. Die Streitschriften, in denen dieser Kampf geführt wurde, sind bis auf einen erst jüngst aufgefundenen ganz geringen Rest [101]) verloren gegangen. Nur die Berichte von nicht lange nachher lebenden Autoren bis in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts lassen den lebhaften Eindruck und das ungewöhnliche Aufsehen erkennen, welche dieser Kampf in Spanien hevorrief. Jehuda Ibn Balaam nennt die »Sendschreiben der Genossen, deren Verfasser die Praetension hatte, den zu widerlegen, der auf dem Kampfplatze der Grammatik Allen überlegen ist,« d. i. Abulwalîd. [102]) Derselbe nennt auch das »Buch der Demonstration,« in welchem derselbe Gegner Abulwalîd's eine frühere Ansicht widerrief. [103]) — Abu Ibrâhîm Ibn Bârûn, wol ein Nachkomme des oben genannten gleichnamigen Gelehrten von Lucena, [104]) berichtet, dass über das Passivum (Pual) »zwischen dem Nâgîd und dem Gelehrten Abulwalîd« eine Polemik stattfand, in der der Nâgîd Sieger blieb. [105]) — Salomon Ibn Parchôn unterrichtet seine dem Schauplatze und der Zeit

[101]) S. Op. V, XLIX—LXXIII.

[102]) Im Psalmencommentar, citirt Op. XLIV f.

[103]) Ibid. XLV. — [104]) S. oben S. 5.

[105]) S. das Citat aus dem Kitâb al-muwâzana bei Derenbourg Op. XLVI. Dieser Abu Ibrâhîm Ibn Bârûn kann unmöglich identisch mit dem von Moses Ibn Esra als Zeitgenosse der Lehrer Abulwalîd's in Lucena erwähnten gleichnamigen Gelehrten sein. Denn er ist, wie M. Ibn Esra an einer anderen Stelle seiner Rhetorik mittheilt (s. Op. XLVIII unten), Schüler des Abul Faham Ibn Al-Tabbân, lebte also etwa ein Jahrhundert nach dem Ibn Bârûn von Lucena. Damit stimmt, dass er in dem erwähnten Citat Samuel Hannâgîd und Abulwalîd als Verstorbene nennt und an zwei anderen Stellen des Muwâzana, die Derenbourg ebenfalls veröffentlicht (Op. XLVI f. Anm.), Jehuda Ibn Balaam und Moses Ibn Ġiḳatilla citirt, die in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts blühten. S. über Ibn Bârûn, den Jüngeren, der besonders durch seine auf die Grammatik sich erstreckende Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen sich hervorthat, wie ebenfalls Moses Ibn Esra meldet, noch Munk, Notice, p. 58, n. 1, Steinschneider, Catal. Bodl. Col. 1335. In Jewish Litterature, p. 326, n. 37, wirft Steinschneider Munk vor, Abu Ibrâhîm mit Dûnasch b. Tamîm identificirt zu haben; doch ist der Vorwurf irrthümlich, denn Munk vermuthet bloss, allerdings gleichfalls unrichtig und weil er nicht die ganze Stelle aus Moses Ibn Esra vor Augen hatte, Abu Ibrâhîm könnte eine Kunje von Jehuda Ibn Ḳoreisch sein (Notice 57, n. 2).

jenes Kampfes fernabliegenden Leser über ihn folgendermaassen: [106]) In Abulwalîd's Zeit lebte ein grosser Mann in Israel, Namens R. Samuel Hannâgîd; den verdross es, dass Jener seinen Lehrer Ḥajjûġ angegriffen hatte und ihm Irrthümer und Mängel nachwies. Er eilte, ihn zu widerlegen, wodurch Abulwalîd genötigt wurde, ein Buch zu verfassen, in dem er seine Kritik rechtfertigte. -- Endlich Jehuda Ibn Tibbôn stellt in der Vorrede zu seiner Übersetzung von Abulwalîd's Grammatik [107]) diesen nebst Samuel als die beiden berufenen Schüler und Nachfolger Ḥajjûġ's dar: »diese gürteten sich mit Macht zum Streite, um Verborgenes an's Licht zu fördern; sie wetteiferten in ihrer Kunst und schaarten Heer gegen Heer. Der Inhalt ihrer Kämpfe und ihre Meinungen sind verzeichnet in ihren Büchern.« — Abulwalîd selbst nennt in seinem späteren Hauptwerke weder den Namen seines Gegners noch den der gegnerischen Streitschrift, obwol er auf seine eigene Streitschrift sehr oft hinweist. Nur einmal, — bei Gelegenheit der Erwähnung von Fällen ungerechter Verletzung seines geistigen Eigenthumsrechtes, spricht er von dem »Neider, der seinen Mustalḥiḳ bekämpfte und einige seiner besonders merkwürdigen Aufstellungen Leuten aus dem Orient zuschrieb, die nie existirt haben.« [108])

Was nun die schon im Taswîja als von dem Parteigänger Samuel's angekündigt erwähnte Streitschrift des Letzteren betrifft, so führt sie den Titel: Rasâil al-rafâiḳ, Sendschreiben der Genossen, geht aber nicht, wie der Titel mutmassen liesse, auf einen ganzen Kreis von Verfassern zurück, sondern hat bloss Samuel zum Urheber. Schon der Titel zeigt, dass es eine Reihe von Abhandlungen war, in denen der Nâgîd den Kritiker Ḥajjûġ's bekämpfte. Das wird durch die von Abraham Ibn Esra gemeldete Thatsache bestätigt, dass der Nâgîd zweiundzwanzig grammatische Schriften verfasste, [109]) die wol, wenn auch nicht alle, so doch zum grossen Theile mit den »Sendschreiben« identisch sind. Nicht abweisbar scheint die Annahme, dass das »Buch des Genügens,« welches ebenfalls Abr. Ibn Esra anderwärts als alleiniges und zwar sehr bedeutendes Werk

[106]) Einleitung zum Machbereth, ed. S. G. Stern, p. XXII.

[107]) R. II, 2—7.

[108]) R. 185, 22 f. Eine Anspielung auf den Nâgîd kann man auch in dem Ausfalle, Wb. 408, 1—5 erkennen.

[109]) Jesôd Môra, c. I, s. Grätz, G. d. J. VI, 25, Op. XXXV.

des Nâgîd auf dem Gebiete der hebräischen Sprachwissenschaft rühmt,[110]) nur ein Gesammttitel für alle seine grammatischen Schriften, die »Sendschreiben« miteingeschlossen, sei.[111]) Eine der Schriften, die vielleicht noch zu den Sendschreiben gehörte, führte den Titel »Buch der Demonstration.«[112]) Als eine besondere Schrift Samuel's bezeichnet Abraham Ibn Esra eine Abhandlung von ihm, welche ihrem angegebenen Inhalte nach auf jeden Fall eines der gegen Abulwalîd gerichteten Sendschreiben war.[113])

Doch besitzen wir von dem ersten dieser Sendschreiben selbst wenigstens ein beträchtliches Bruchstück[114]) und können uns auf Grund desselben einen Begriff von der eingehenden, aber keineswegs wohlwollenden, ja stellenweise höhnischen Art der Kritik bilden, welcher Samuel den Mustalḥiḳ Abulwalîd's unterzog. Die beanstandeten Stellen der letzteren Schrift wurden in den Sendschreiben wol nicht der Reihe nach besprochen; das erhaltene Fragment des ersten Sendschreibens bezieht sich auf den Artikel ה־ה; doch befand sich in ihm auch die Widerlegung einer von Abulwalîd in der Einleitung des Mustalḥiḳ ausgesprochenen Ansicht, wie aus der ebenfalls erhaltenen Antwort Abulwalîd's auf diese Widerlegung ersichtlich wird.[115]) Aus dem Fragmente des Sendschreibens erfahren wir, dass Samuel bei seiner Kritik verschiedene Abschriften des Mustalḥiḳ zu Rathe zog, die mit der beglaubigenden Unterterschrift des Verfassers versehen waren.[116]) Auch die interessante Angabe finden wir, dass er von den Schriften Ḥajjûg's ein autographisches Exemplar besass.[117]) Einmal erwähnt das Sendschreiben auch eine rühmende Aeusserung der Freunde (»Brüder«) Abulwalîd's über eine Meinung des Letzteren;[118]) es scheinen also die Freunde schon vorher, etwa nach Erscheinen des Taswîja oder gleichzeitig mit diesem, für Abulwalîd öffentlich eingetreten zu sein.

Samuel Hannâgîd war ein ganz anderer Gegner als es die im Tanbîḥ bekämpften Pamphletisten gewesen. Nicht nur sein wol schon damals berühmter Name und seine anerkannte Stellung inner-

---

110) Môznajim, Einleitung.

111) S. op. ib. — 112) S. Oben S. 19.

113) Môznajim, Ende des Abschnittes הסמוכים (29 b).

114) Op. LIX—LXVI. — 115) Ib. LI, Z. 7. — 116) Ib. LXIII, 9. — 117) Ib. Z. 12. — 118) Ib. LIX, Z. 5 v. unten, LXVI, n. 4.

halb des spanischen Judenthums, sondern auch seine, wenn auch nicht ebenbürtige, so doch nicht zu verachtende Vertrautheit mit den Lehren der neuen grammatischen Schule, zu deren Begründer er auch in einem persönlichen Schülerverhältnisse gestanden, und seine bei allem Übelwollen auch ernste Argumente vorführende Polemik, der auch neue Gesichtspunkte nicht fehlten, wie aus den im Namen Samuels überlieferten grammatischen Meinungen ersichtlich ist, liessen seine Gegnerschaft als eine gefährliche und nur mit dem vollen Aufgebote aller Kräfte abzuwehrende erscheinen. Zudem versetzte die Grundlosigkeit und Ungerechtigkeit mancher in den »Sendschreiben« enthaltenen Anschuldigungen und Unterschiebungen Abulwalîd in begreifliche Aufregung. So waren die Impulse zu einer über das gewöhnliche Maass hinausgehenden Widerlegungsschrift gegeben, bei deren Abfassung ihn nicht die Rücksichten der Pietät banden, die er dem Andenken Ḥajjûg's zollte, aber auch nicht der Unmuth darüber, mit einem der Widerlegung unwerthen Gegner streiten zu müssen. Abulwalîd war damals mit den Vorarbeiten zu seinem grossen Hauptwerke beschäftigt, [119]) dessen Beendigung eben durch die Fehde mit Samuel hinausgeschoben wurde. So fehlte es ihm neben den Impulsen nicht auch an reichem Materiale, um in seiner Widerlegungsschrift dem ihm schnöde meisternden Jünger Ḥajjûg's den Meister zu zeigen. Es entstand die Schrift, welche allein unter den sprachwissenschaftlichen Arbeiten Abulwalîd's verloren gegangen ist, über die aber ihr Verfasser selbst so zahlreiche Andeutungen in seinem nachher verfassten Hauptwerke gegeben hat, dass diese genügen, uns eine allgemeine Vorstellung von dem Kitâb-at-Taschwîr, Buch der Beschämung oder Verwirrung, — so nannte Abulwalîd bezeichnend genug seine Streitschrift [120]) — seiner Eintheilung und seinem Inhalte zu ermöglichen. Aus diesen Andeutungen, ergänzt durch einige wenige Anführungen bei anderen Schriftstellern, hat J. Derenbourg von dem Inhalte des

---

[119]) Er verweist zweimal im Taswîja, Op. 371 und 376, auf das »Buch, welches er über die Sprache abzufassen gedenke« (אלכתאב אלדי אסתאנף תאליפה פי אללגה und אלכתאב אלמסתאנף אלתאליף אן קצי אללה)

[120]) תשויר übersetzt Ibn Tibbôn mit הכלמה, doch findet sich auch die Übersetzung תוכחת (Wb. 23, n. 6, s. Op. CXXII, n. 3), und dem letzteren entsprechend übersetzt Derenbourg: remontrance. Munk, Notice p. 83: »Livre pour confondre (liber pudefactionis).«

Taschwîr eine Übersicht gegeben,[121] die nebst dem gleichzeitig veröffentlichten erhaltenen Fragmente[122] einen Einblick in die Beschaffenheit des verlorenen Buches gewährt.

Das Buch Taschwîr bestand aus vier Theilen, die höchst wahrscheinlich nicht auf einmal, sondern successive erschienen. Daraus erklärt sich, dass Abulwalîd in einem späteren Theile einen Gegenstand behandelt, den er schon im vorhergehenden behandelt hatte.[123] Der Inhalt der einzelnen Theile schloss sich wol, was auch das Natürlichste war, dem der einzelnen »Sendschreiben« an; wenigstens sehen wir, dass Abulwalîd in dem Fragment des ersten Theiles, das auf uns gekommen ist, das erste der Sendschreiben widerlegt. — Dem ersten Theile gieng eine allgemeine Einleitung voran, die, mit Ausnahme ihres Einganges, ebenfalls in dem erwähnten Fragmente enthalten ist. Abulwalîd hebt in derselben hervor, dass sein Gegner in seiner Streitschrift einen Ton übermüthiger Siegesgewissheit angeschlagen habe, der ihm auf diesem Felde nicht gebühre; er weist darauf hin, dass sich Samuel solche Verstösse habe zu Schulden kommen lassen, dass auf ihn das Wort des Dichters passe: Nicht schlägt der Feind dem Thoren so schwere Wunden, wie er sie selbst sich beibringt. Auf solche Angriffe wäre es besser gewesen, nicht zu antworten; aber bei dem unverdienten hohen Ansehen, in welchem Jener bei der Menge steht, wäre es Pflicht, seine Fehler und Irrthümer aufzudecken, sei es um ihn selbst zum Eingeständniss derselben zu bewegen, sei es um Andere vor dem Nach-

---

[121]) Op. XXXVI—XLIX. Diese Zusammenstellung ist durch folgende, von Derenbourg übergangene Citate zu ergänzen: R. 88, 20 (wo nach וזולתו aus dem Originale zu ergänzen ist: והא־כתי בזה בספר ההכלמה) über den Hophal; R. 100, 23 (nach בזולת החבי־ הזה im Original: והי כתאב אלתשוי־) über die in Hebr.-arab. Sprachvergleichung S. 16 erwähnte Frage; R. 143, 11 zu Op. XXXVII, 21; R. 144, 2 zu XLI, 11; R. 188, 8, zu XLII, 1. Z.; R. 194, 18, zu XLI, 6. Nach R. 198, 30 steht im Original ein längerer Passus, in dem für הרדיפוהו, Richter 20, 43, auf Taschwîr erwiesen wird; das gehört vielleicht zu XLI, 13. — Wb. 294, 8, zu XLI, 17; Wb. 512, 18, zu XXXVII, 22; Wb. 512, 25, zu XLII, 1. Z.; Wb. 549, 23 (über הע־ל, Hab. 2, 16), wol zum ersten Punkte des 2. Theiles; Wb. 593, 35, zu XXXVII, 9; Wb. 680, 8 (nach ib. n. 6), über רמם, also wol zu XLIV.

[122]) Op. XLIX—LIII.

[123]) S. Wb. 357, 13, wo ersichtlich ist, dass über das Futurum der passiven Stammformen im 3. und im 4. Theile, Wb. 442, 20, wonach über נעור, Zach. 2, 17, im 2. und im 3. Theile gehandelt wird.

sprechen derselben zu bewahren. In erster Reihe will Abulwalîd nur jene Stellen in Samuels Streitschrift widerlegen, in denen dieser ihn selbst des Irrthums bezichtigt, und erst in zweiter Reihe auch die sonstigen Verstösse des Gegners. Aus Rücksichten für die eigene Würde und aus Gründen, die sein Charakter, ebenso wie die Religion ihm eingeben, will Abulwalîd nicht verdientermaassen auf die Verleumdungen antworten, die gegen ihn geschleudert worden. Ihn leitet die Hoffnung, dass sein Gegner vielleicht doch die Wahrheit anerkennen und Tadel in Lob verwandeln werde. Zum Schlusse der Einleitung kann Abulwalîd nicht umhin zu gestehen, dass ihn zu seiner Entgegnung besonders die offenbare Gehässigkeit des Gegners bewogen habe, der mit scheelem Auge seinen Ruhm betrachte und sich ihm gleichzustellen suche. Er fühle, dass diese von eifersüchtigem Neide eingeflösste Feindschaft unheilbar sei, nach den Worten des Dichters: Alle Feindschaften magst du zu beschwichtigen suchen, nur die Feindschaft dessen nicht, der dich aus Neid befeindet. [124]) Aus dem anderen Theile des Fragmentes, welcher gegen das erste der Sendschreiben polemisirt, sei besonders hervorgehoben, dass Abulwalîd dreimal refrainartig am Schlusse der einzelnen Beweise ausruft: Und dies ist dem »Gelehrten« (חבר־) verborgen geblieben. [125]) Ferner, dass er Samuel, der sich gegen Abulwalîd auf die Autorität seiner Lehrer berufen hatte, nachweist, dass diese Berufung eine heuchlerische sei und Samuel selbst in dem betreffenden Punkte die Meinung seiner Lehrer im Stiche lässt. [126]) Endlich, dass Abulwalîd seinem Gegner auch stylistische Verstösse in seinem

---

[124]) In der oben Anm. 108 angeführten Stelle des Riḳmâ bezeichnet Abulwalîd seinen Gegner schlechthin als den »Neider« (אלחאסד = המקנא).
Man erinnert sich, dass er auch für die erste, in Saragossa gegen den Mustalḥiḳ erschienene Streitschrift neidische Scheelsucht als Triebfeder angab.

[125]) Op. LII, 11, LIII, 1 und 4. Auch LIII, 17 sagt er: Der חבר־ irrte sich demnach. Derenbourg hält das Wort für das hebr. חָבֵר und transscribirt es nicht. Aber es ist ḥabr, die bekannte arabische Bezeichnung für jüd. Gelehrte, besonders Gesetzeskundige, Rabbinen. Abulwalîd will mit dem wiederholten Gebrauch dieses Titels wol andeuten, dass man ein Meister der Gesetzkunde sein und sich dennoch ganz bedeutende Blössen geben könne. Vielleicht hatte Samuel in seinem Sendschreiben auf die mangelhafte Qualification Abulwalîd's im talmudischen Fache hingewiesen, was dann dieser mit der sarkastischen Betonung des חבר־ beantwortete.

[126]) Op. LIII, 4--12.

Arabisch aufzeigt.[127]) Das eine Fragment reicht hin, um ahnen zu lassen, mit welch scharfer Dialektik und unerbittlicher Polemik Abulwalîd in diesem Buche zu Werke gieng, um die Schwächen und Blössen seines Widersachers darzulegen und dabei den erörterten Gegenstand mit gründlicher Sachkenntniss und sicherer Methode von allen Seiten zu beleuchten. Es muss ein merkwürdiges, gehaltvolles Buch gewesen sein, das Buch Taschwîr; und dass sein Verfasser selbst es besonders hoch hielt, sieht man an mehr als einer Stelle, an der er mit Betonung seiner Wichtigkeit auf dasselbe hinweist;[128]) besonders aber in der Einleitung zu seinem Hauptwerke, wo er nach Ḥajjûg's Schriften seine eigenen, bis dahin geschriebenen Werke als Hilfsmittel des grammatischen Studiums empfiehlt, besonders aber das Taschwîr und von ihm sagt:[129]) »In diesem Buche hatte ich oft Gelegenheit, die beiden Bücher Abu Zakarîja's, sowie die im Mustalḥiḳ behandelten Gegenstände zu erläutern; auch bot sich mir Veranlassung, zahlreiche Sprachgesetze und viele Lehren der hebräischen Grammatik zu erörtern, die dem die Sprachwissenschaft Studirenden unumgänglich nothwendig sind. Auch finden sich in ihm zahlreiche Beweisführungen, kräftige Argumente in Bezug auf die Wurzeln der Sprache, ihre Regeln und Gründe, aus denen die Würde dieser Wissenschaft und ihr hoher Werth ersichtlich ist ....«

6.

Lebensverhältnisse und Lebensaufgabe.

Die Lebensbeschreibung Abulwalîd's ist in noch grösserem Maasse, als dies bei den meisten Gestalten der jüdischen Litteratur der Fall ist, auf die wenigen Daten beschränkt, welche seine Werke zufällig enthalten. Aber wie spärlich sind die Auskünfte, die wir aus diesen über die Lebensumstände ihres Verfassers entnehmen können. Wie gerne würden wir uns, indem wir an die Betrachtung seines Hauptwerkes, der eigentlichen Arbeit seines Lebens[130]) gehen,

---

[127]) Ib. LII unten.

[128]) S. Wb. 23, 18; 183, 6; 282, 24; 283, 27; 356, 32; 407, 31; 591, 2; 618, 18.

[129]) R. XIII, 17—22.

[130]) Derenbourg, Op. LXXIII, n. 2, macht mit Recht darauf aufmerksam, dass Abulwalîd schon in der Einleitung zu seinem ersten Werke den Plan, ein umfassendes Wörterbuch zu schreiben, berührt.

dieses Leben selbst vergegenwärtigen und die Verhältnisse, unter denen die Arbeit vollendet ward. Aber wie bei den bisher behandelten kleineren Schriften, ist auch bei dem Hauptwerke Abulwalîd's der ihm zu entnehmende Ertrag für seine Biographie ein äusserst dürftiger. Der ernste Mann verlässt fast nie das Geleise der wissenschaftlichen Darstellung, und wo er dennoch Andeutungen über seine persönlichen Verhältnisse einfliessen lässt, erfahren wir gerade soviel, als es die rein sachliche Veranlassung der Reminiscenz erfordert. Hören wir doch von Abulwalîd's Jugend nur, weil er einige in der Jugend geäusserte oder vernommene Meinungen mittheilen will; [131]) und von seinem Alter spricht er in der Einleitung zu seinem Hauptwerke nur, um dieses als Schutzmittel gegen die Vergesslichkeit des nahenden Greisenthums zu bezeichnen. [132]) Von seinem ärztlichen Berufe spricht er nie. Ob er eine Familie begründet hat oder als einsamer Gelehrter nur seinen Studien lebte, darüber ist nicht die geringste Andeutung vorhanden. Nur aus gelegentlichen Aeusserungen dürfen wir schliessen, dass junge Leute in Saragossa zu ihm im Schülerverhältnisse standen. Von Einem derselben berichtet er, [133]) dass er auf dessen Begehren besondere Mnemonika für die hebräischen Funktions- und Radikalbuchstaben gemacht habe. Ein anderes Mal erzählt er von einer auf Ḥajjûġ sich beziehenden Frage, die Viele der Studirenden an ihn gerichtet hätten. [134]) Für Schüler bestimmt war das Ḥajjûġ commentirende Buch der Näherbringung und Erleichterung. [135]) Als Mitglied eines gelehrten Conventikels haben wir ihn oben in der Vorgeschichte des Buches der Vergeltung gesehen; [136]) und in der damit eröffneten litterarischen Fehde zwischen ihm und dem Nâgîd fand er zunächst in Saragossa Anhänger und Parteigenossen. [137]) An diese wendet er sich, wenn er in seiner Grammatik zweimal in lebhafter Apostrophe seine Leser anspricht. [138]) Über die Juden von Saragossa findet sich

---

[131]) S. oben S. 2. — [132]) R. XI, 27, s. oben Anm. 42.

[133]) R. 11, 37; בעץ אלאחדאת = קצת הבחורים, wobei man nicht an Mehrere denken darf, wie der hebr. Übersetzer.

[134]) R. 131, 11: וקד סאלני ענהא כתיר מן אלטלבה.

[135]) S. oben S. 16 — [136]) S. oben S. 17. — [137]) S. oben S. 21.

[138]) R. 142, 19: »Ihr kennt mein Forschen und Streben, meinen Eifer und meine Ausdauer im Studium;« R. 185, 24: »Ihr wisset, dass die Poesie nicht meine Kunst ist. . . .«

nirgends bei ihm ein so heftig tadelndes Urtheil, wie bei seinem Zeitgenossen, dem grossen Dichter und Pessimisten Salomon Ibn Gabirol.[139]) Doch wird er, wenn er gewisse Untugenden seiner Zeitgenossen und Landsleute geisselt,[140]) zunächst wol die Leute von Saragossa im Auge haben, aus deren Mitte ja auch das erste Pamphlet gegen ihn ausgegangen war.[141]) Bemerkenswerth ist seine Klage über den Mangel guter Tradition in Spanien in Bezug auf die richtige Lesung des biblischen Textes, als ein wesentliches Hinderniss seiner Forscherthätigkeit.[142]) Doch lässt er auch anderseits den Stolz des spanischen Juden auf sein Heimatsland zum Vorschein kommen. In dem trockenen Geschäfte des Lexikographen findet er Veranlassung, einen Act des Patriotismus zu üben, indem er dem in der Bibel einmal vorkommenden Namen Spaniens einen besonderen Artikel widmet, obwohl er sonst, wie er dann bemerkt, Ortsnamen und andere Eigennamen in seinem Wörterbuche nicht erklärt. Mit ספרד, »das vom Targum mit אספמיא übersetzt werde, was bekanntlich s. v. als Andalûs sei,« mache er deshalb eine Ausnahme, »weil diese Bedeutung des biblischen Namens zu kennen nützlich sei, besonders für die Andalusier selbst.«[143]) Ein anderes Mal betont er, dass die »Leute dieses Landes« d. i.

---

[139]) S. Op. XVI—XXII.

[140]) Im Takrîb wa-tashîl, Op. 313, spricht er von den Gegnern Ḥajjûġ's, mit denen man Mitleid haben müsse, obwol ungerechte Angriffe auf die Gelehrten, ohne dass man deren Werke kenne, unter den Leuten dieses Landes — פי אהל הדא אלאקליס — gang und gäbe seien. Am Schlusse der Einleitung zu R. XIV, 22—24, sagt er ebenso, nachdem er um Nachsicht für die etwaigen Mängel seines Werkes gebeten: er müsse das ausführlicher thun, weil er die Ungesittetheit der Zeitgenossen — סו ארב אהל זמאננא — kenne, ihre geringe Kenntniss von den Schwierigkeiten des litterarischen Producirens und ihre voreiligen Angriffe auf die Verfasser gelehrter Werke; vgl. ib. Z. 9—11. R. 202, 12—14: Die Leute unserer Zeit üben ihr Denken nicht und strengen ihren Geist nicht an, um die Geheimnisse dieses Buches (das B. der Punktation von Ḥajjûġ) zu verstehen, sondern sie durcheilen es flüchtig, wegen ihrer Trägheit und Lässigkeit. R. 211, 8 spricht er von der Verkehrtheit seiner Zeitgenossen, — תעסף אהל זמאננא — die nicht leicht eine vorgefasste unrichtige Meinung gegen eine bessere aufgeben, ebenso R. VIII, 10; vgl. auch Wb. 234, 23: ולולא תעסף אלמתעספין.

[141]) S. oben S. 14 f.

[142]) S. unten, zu Anfang des zweiten Theiles.

[143]) W b.496, 7—11

Spaniens [144]) von den Judäern abstammen und besonders die Pflicht haben, diesen in der von ihnen im Talmud gerühmten sprachlichen Correctheit nachzueifern. [145]) — Vereinzelt ist eine Notiz Abulwalîd's über eine von ihm gemachte Beobachtung im Töpfergewerbe Spaniens. [146])

Dass Abulwalîd zu Christen in polemischen Beziehungen stand, erwähnt er ausdrücklich. Eine längere Ausführung über die Bedeutung von עלמה schliesst er mit den Worten: Ich habe mich bei dieser Erörterung länger aufgehalten, weil die Christen aus Jes. 7, 14 ein chicanöses Argument entnehmen, indem sie dieses Wort mit »Jungfrau« übersetzen; ich habe Jeden von ihnen, der hierüber mit mir stritt und disputirte, mit dieser Beweisführung überwunden. [147]) Er citirt auch die Bibelübersetzung der Christen zu den Psalmen und zu Jesaia. [148]) Einmal nimmt er Gelegenheit, auf die muhammedanische Polemik gegen die Erzählung der Bibel von der Opferung Isak's anzuspielen. Seine Erklärung des betreffenden Bibelabschnittes schliesst er mit den Worten: durch diese meine Ansicht wird die chicanöse Argumentirung Jener entkräftet, die uns aus dieser Erzählung die Lehre von der Abrogirung der Thora aufdrängen

---

144) אנשי הארצות האלה = נחן מעשר אהל הדא אלצקע. Unter צקע (auch סקע), eig. Küste, Gegend (Wb. 37, 19 ist damit אי, Jes. 21, 6 übersetzt), ist ganz Spanien gemeint, und nicht bloss speciell Saragossa, wie Derenbourg, Op. XV. n. 3, in Bezug auf die oben, Anm. 140, angeführte Stelle, Op. 313, annimmt. Vgl. den Ausdruck: נחן מעשר אהל אלאנדלס, Wb. 760, 6 f.

145) R. IV, 25.

146) Er sagt zur Erklärung von האבנים, Jerem. 18, 3, Wb. 18, 4—12: »Darunter sind die beiden Werkzeuge zu verstehen, mit denen der Töpfer das irdene Gefäss aus dem Thone bildet. Es sind zwei Drehscheiben aus Holz; die eine, untere, ist grösser, die andere, obere, ist kleiner. Sie heissen אבנים, obwohl sie nicht aus Stein sind, weil sie mit den aus Stein gemachten Mühlrädern verglichen werden. Indessen ist dies nicht das Werkzeug der Töpfer dieses unseres Landes, sondern das der Töpfer des Ostens; doch sah ich es in diesem unseren Lande bei Einem der ostländischen Handwerker, die bei uns sind. Mich führte dazu das Streben, die wahre Bedeutung dieses Wortes zu erkennen und der Eifer es zu verstehen.« Gesenius, Thesaurus 16 b., hat die Stelle im Auszuge; er schreibt יתיד für יתכד, אלמתכדה für אלמתכדה, צאנע für צנאע.

147) Wb. 530, 1—3.

148) Wb. 135, 24—27, über גלגל. Ps. 83, 14, und 155, 15 f. S. Revue des É. J. IV, 273.

wollen.[149]) Von einer Polemik gegen Karäismus hat sich nur eine beiläufige Aeusserung Abulwalîd's erhalten.[150])

In einem ausgesprochen feindlichen Verhältnisse stand Abulwalîd zu den Talmudgelehrten seiner Zeit, wobei zunächst an die von Saragossa zu denken ist. Ein grosser Theil der Einleitung zu seinem Hauptwerke ist ihrer Bekämpfung gewidmet. Von einem der »Berühmten« unter ihnen theilt Abulwalîd den Ausspruch mit, »dass die Sprachwissenschaft Unsinn sei, dass die Beschäftigung mit ihr nicht fördere und nütze und dass wer sich ihrem Studium widme, sich quäle und plage, ohne eine Frucht zu erzielen.[151]) Die Ursache dieser Verachtung der Sprachwissenschaft durch die Talmudisten findet Abulwalîd darin, dass sie den Talmud selbst, den Gegenstand ihres Studiums, aus Mangel an richtiger Tradition, fehlerhaft lesen und in Folge dessen auch das richtige Lesen der heiligen Schrift vernachlässigen und nicht daran denken, zwischen langem und kurzem Vokal zu unterscheiden, oder die Regeln der Accentuation zu beobachten. Grammatik aber gilt ihnen für etwas Unheilvolles und beinahe für Ketzerei.[152]) Diese Verachtung der Sprache und ihrer Wissenschaft bewirkte auch bei dem Volke die grenzenlose Verwahrlosung des Hebräischen, welche in so betrübendem Gegensatze zu der Sorgfalt stünde, mit der die Araber ihre Sprache pflegen.[153]) Mit eindringlichen Worten weist Abulwalîd diese Verächter der Sprache auf das Beispiel der von ihnen gewiss hochgestellten Lehrer

---

[149]) R. 18, 22 f.: יגדחץ בה ענא תשניב מן ילזמנא בה אלנסך . . . Auch Wb. 530, 1 wird die christliche Argumentirung aus Jes. 7, 14 mit ישנבון bezeichnet. Das Argument der mohamm. Polemiker, auf welches Abulwalîd anspielt, wird darin bestanden haben, dass Gott sein Gebot an Abraham zurücknimmt, also auch die Thora, die er Israel geboten, abrogiren konnte. Durch Abulwalîd's Erklärung, welche auch Abrabanel z. St. citirt, fällt das Argument weg. Über das נסך in der mohamm. Polemik s. Steinschneider, Pol. und apol. Litteratur, S. 322 ff.

[150]) In einer wahrscheinlich aus dem verlorenen Taschwîr stammenden und als Marginalnote erhaltenen Bemerkung zu Ez. 18, 6 polemisirt er gegen Anan und seine Anhänger, dabei auch Ibn Ẓîtâ citirend. S. Neubauer, Notice, 184 f. Derenbourg, Op. CV.

[151]) R. V, 13—15. בעץ משאהירהם = אחד מגדוליהם.

[152]) R. V, 15—20: זנדקה = אפיקורסות.

[153]) R. V, 2—11. Vgl. VI, 11, wo er von den »meisten Zeitgenossen« sagt, dass ihnen die Sprachregeln unbekannt sind. Ebenso Sal. Ibn Gabirol im Anak, zu Anfang.

des Talmuds und das der späteren Traditions-Gelehrten, der Gaonim, sowie das der Massoreten hin, welche Correctheit im Sprechen empfahlen und die grammatische Erkenntniss hochschätzten.[154])

Aber auch nach einer anderen Richtung hin muss Abulwalîd sein Forschen und Streben gegen die eben gekennzeichneten frömmelnden Widersacher in Schutz nehmen. Er muss zu Gunsten der Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen an das Beispiel Saadjas und die Sprachvergleichung des Talmuds erinnern.[155]) Und zu Gunsten selbständiger und sinngemässer Exegese verweist er auf Sätze der Tradition und die Werke der gaonäischen Schrifterklärer: »denn Viele von den missgünstigen Gegnern der Männer der Wissenschaft in unserer Zeit und speciell in unserem Lande werden von ihrer Missgunst, zu der sich Unwissenheit gesellt, dazu bewogen, Jene wegen irgend einer trefflichen neu gefundenen Erklärung, auch wo es sich nicht um Religionssatzungen handelt, anzugreifen, wenn dieselbe den Worten des Midrasch und der Agada entgegengesetzt ist, indem sie sagen, sie sei mit den Worten der alten Weisen im Widerspruche, wobei sie Jene schmähen und die Sache in den Augen der Ungebildeten vergrössern und falsch darstellen und so diese den richtigen Begriffen abwendig und zu Verächtern der Wahrheit machen.«[156]) Giengen doch diese Fanatiker so weit, den Bibelforschern auch das als Sünde anzurechnen, dass sie die Sprache der Mischna zur Erklärung der heiligen Schrift heranziehen. Ihnen ist jene Sprache voller Unrichtigkeiten, während tiefere Erkenntniss auch für scheinbare Anomalien Gründe und Analogien findet. Diess zeigt dann Abulwalîd eingehender an einer Reihe von Beispielen, mit sichtlichem Triumphe darthuend, wie die verketzerte Sprachwissenschaft die Sache der Traditionslitteratur gegen die Verleumdungen derjenigen führt, welche am ehesten berufen wären, sie zu vertheidigen.[157])

Nicht ohne Grund widmet Abulwalîd den grösseren Theil der Einleitung zu seinem Hauptwerke der im Bisherigen skizzirten Polemik. Im Begriffe, die reife Frucht ernster Lebensarbeit der Öffentlichkeit zu übergeben, sieht er sich genöthigt, die Berechtigung

[154]) R. IV—VII.

[155]) R. VII, 15—VIII, 11, s. meine Schrift: die hebr.-arab. Sprachvergleichung Abulwalîd's S. 5 f.

[156]) R. VIII, 11—24. — [157]) R. VIII, 24—XI, 22.

dieser Lebensarbeit darzulegen und der irregeleiteten öffentlichen Meinung gegenüber die Falschheit der gegen die Thätigkeit der Sprachforscher und Exegeten gerichteten feindseligen Argumente und die Unhaltbarkeit der allen Ergebnissen der Wissenschaft sich verschliessenden und dabei sich fromm dünkenden Unwissenheit zu beweisen. Und wie er im Tone edler und gerechter Entrüstung die hämischen Angriffe der Gegner zurückweist, so spricht echte Begeisterung aus ihm, wenn er die Wichtigkeit seines Werkes und die Grösse der ihm geweihten Hingebung und Arbeit schildert. »Keinem, der ein Mann der Wissenschaft ist, wird die grosse Mühe und Fülle von Arbeit, die mir die Abfassung dieses Buches verursacht hat, entgehen. Es wisse aber auch Jeder, der solcher Einsicht fähig ist, dass ich nicht aus Ehrsucht das Werk unternommen, noch mit ihm Ruhm zu erlangen beabsichtige; vielmehr ist mein Ziel, Gott näher zu kommen und mich seiner Belohnung würdiger zu machen, indem ich Gottes Gedanken (in der heiligen Schrift) die mit ihnen noch Unbekannten verstehen mache und Gottes Absichten erkennen lasse von Jenen, die von ihnen nichts wissen ..... Von dieser unserer Wissenschaft wird besonders vollen Nutzen ziehen, wer von seiner Seele hinwegschleudert den Widerwillen am Studium und den Überdruss am Lernen aus ihr beseitigt, wer gesittet und verständig gewandt, scharfblickend und einsichtig ist, und vermöge seiner Naturanlage und seiner ersten Erziehung über die Masse hervorragt; denn ich selbst habe diese Wissenschaft nur erlangt durch stetiges Forschen und Nachdenken, durch fleissiges Bemühen bei Tag und Nacht, durch die Liebe, die mich zu ihr erfasst hat, ja es schien, als ob sie mir durch göttliche Offenbarung mitgetheilt worden wäre.« [158])

Der blinden, mit Unwissenheit gepaarten Frömmigkeit setzte er die wahre und erleuchtete Religiosität entgegen und indem er

[158]) XI, 22—32. Der Schluss im Original: פבאנ׳ כאן יוחי אל׳ והיא. Als göttliche Inspiration bezeichnet Moses Ibn Esra, in einer bei Munk, Notice sur Abulwalîd, 65 f. citirten Stelle die Auffindung der Gesetze und Feinheiten der hebräischen Sprache durch Ḥajjûǵ und seine Schule: חתי כשף אללה עליהם מן ס׳ אללגה אלעבראניה. Ganz so Parchon zu Beginn der Einleitung, in Bezug auf Ḥajjûǵ: שגלה לו הבורא דבר שלא נתגלה לר׳סעדיה. S. auch oben, Anmerk. 81.

sich zum Lebensberufe die Wissenschaft der heiligen Sprache wählt und die Ergebnisse seines Forschens und Nachdenkens in seinem Hauptwerke niederlegt, hat er vor Allem die Erkenntniss der heiligen Schrift und des in ihr niedergelegten göttlichen Willens im Auge. »Da die Offenbarungsschriften nur vermittelst der Sprachwissenschaft verstanden werden können, ist die Bemühung um ihre Erkenntniss und das Streben, sie nach allen Richtungen zu begreifen, zu vervollkommnen und zu vertiefen, eine um so dringendere Pflicht, je erhabener das damit erstrebte Ziel ist und je mehr in unserer Seele feststeht, von unserer Vernunft für wahr erkannt ist die Grösse und die Herrlichkeit dessen, der jene Schriften offenbart hat.« [159])

Einem Manne von dem Ernste und der Wahrheitsliebe Abulwalîd's dürfen wir es auf's Wort glauben, dass ihn bei seinem Streben nach Erkenntniss und bei der Abfassung seines Werkes nicht Eitelkeit und Ruhmsucht leitete. Es ist ihm darum auch nicht als eitle Selbstgefälligkeit anzurechnen, wenn er manchmal bei einer ihm als besonders gelungen erscheinenden Erklärung oder Bemerkung seine eigene Urheberschaft nachdrücklich betont. [160]) Besonders einmal thut er das mit einem merkwürdigen Hinweis auf sein eigenes entbehrungsvolles Forscherleben im Gegensatze zu der Weltlust Anderer: »Durch diese Erklärung bin ich über die Geschicke erhaben, denn sie gehört zu der Summe dessen, was ich an ungewöhnlichen Gedanken selbständig erzeugt und an denkwürdigen Meinungen hervorgebracht habe, was Keiner ausser mir gefunden und kein Anderer als ich bemerkt hat. Ich that dies durch die Gnade Gottes über mir und seine mir erwiesene Güte, nebst der grossen Ausdauer und dem Eifer im Forschen und Studiren bei Tag und Nacht, so dass ich in Oel doppelt so viel ausgegeben habe, als ein Anderer in Wein.« [161])

---

[159]) R. IV, 13—18.

[160] S. Wb. 585, 9—11 wo er, Nehemia's Worte: כיד אלהי הטובה עלי anwendend, Gottes Gnade zuschreibt, was ihm an neuen Erklärungen gelungen; R. 41, 23—25; ib. 185, 8—20; Wb. 283, 1; 417, 8.

[161]) Wb. 93, 21—27 (bei Gelegenheit der Erklärung von חבל, Lev. 22, 12). Nach Op. LXXV, n. 2 bezöge sich der Seitenblick auf Samuel Hannâgîd, den reichen Kämmerer des Königs von Granada. Abulw. spielt auf die Anekdote an, die auch Ibn Abî Oṣeibi'a erzählt (I, 52 oben): Ein Thor fragte Plato, wieso er soviel zu studiren vermochte. »Ich habe — war die Antwort —soviel an Oel verbraucht, als du an Wein.« S. auch Immanuel's Dîwân, I. Makame.

Ein anderes Mal, bei Gelegenheit einer neuen Erklärung der sieben Säulen der Weisheit, Prov. 9, 1, sagt er: »Ich habe nicht gehört, dass irgend ein Hebräer dies gesagt oder bemerkt hätte, sowie ich auch nicht hörte, dass Jemand schon irgend etwas von all Dem gesagt hätte, was ich in diesem oder anderen meiner Bücher sonst des Merkwürdigen vorbrachte und wofür ich Neid und Anfeindung zu erdulden habe, so dass ich ob des Einen heftig bekämpft werde, Anderes einem nicht existirenden oder unbekannten Autor zugeschrieben wird, weil man mir neidet, was Gott mir an neuer Erkenntniss gewährt hat.« [162]) Das Bewusstsein von dem Werthe dessen, was ihm durch rastloses Forschen und Nachdenken zu finden gegönnt war, und der gerechte Unwille über die kleinlichen und hämischen Herabsetzungen und Ungerechtigkeiten, die er zu erdulden hatte, bewirkten, dass er hie und da mit Stolz auf seine Leistung hinweist und damit stillschweigend seine Erhabenheit über die Angriffe der Verkleinerer documentirt. Dabei darf man solchen Aeusserungen auch die wohlbegründete Freude des Mannes der Wissenschaft anhören, nicht umsonst sich bemüht, nicht erfolglos geforscht zu haben.

Keine bedeutsamen Momente aus den äussern Geschicken, aber wichtige Zeugnisse von dem inneren Leben Abulwalîd's bieten die hier angeführten Aeusserungen. Wir können ihn uns lebendig vergegenwärtigen, den ganz seinen Studien lebenden Gelehrten, der in der Erforschung der heiligen Schrift seinen Lebensberuf findet und als unumgängliches Mittel zu derselben die tiefe Erkenntniss der heiligen Sprache als seine höchste, fast ausschliessliche Aufgabe betrachtet. Er ist von der Heiligkeit dieser Aufgabe durchdrungen [163]) und sucht für sie mit Wort und Schrift die Mitlebenden zu begeistern. Missgunst und Feindseligkeit, Beschränktheit und Zelotismus, denen er allenthalben begegnet, können ihn nicht beirren; er arbeitet mit dem unentwegten Ernste, dem unermüdlichen Fleisse, der unverlöschlichen Begeisterung eines Mannes, den die Heiligkeit und die Würde seiner Aufgabe durchdringt und der seine ganze

[162]) R. 185, 1—5, wo Z. 2 für שמעת zu lesen ist שמעתי. Danach ist Margulies, Saadja Alfajûmî's arabische Psalmübersetzung, I, 32, Anm. 1 zu berichtigen. Nicht die Regel von den runden Zahlen beansprucht Abulwalîd als sein geistiges Eigenthum, sonderen die mit Umgehung dieser Regel gegebene Erklärung der Siebenzahl in Prov. 9, 1. S. noch oben S. 8, Anm. 48.

[163]) S. besonders noch die Einleitung zum Wb. 3, 11—16.

Kraft und Begabung einsetzt, um das vorgesteckte Ziel zu erreichen, die Arbeit, zu der er sich berufen weiss, zu vollenden.

7.

Das Hauptwerk. Erster Theil: Die Grammatik.

Das Werk, in dem Abulwalîd die Ergebnisse seiner der sprachlichen Erklärung der heiligen Schrift gewidmeten Forscherarbeit niederlegte, war die erste vollständige Darstellung der hebräischen Sprache, ihrer grammatischen Erscheinungen sowohl, als ihres Wortschatzes. Dieser Vollständigkeit that besonders der Umstand Abbruch, dass Abulwalîd, aus Gründen, die er in der Einleitung näher bezeichnet,[164] Alles, was Ḥajjûġ's Schriften und seine eigenen früheren Schriften enthielten, von ihm ausschloss, so dass sowohl die Grammatik, als das Wurzelwörterbuch grosse Lücken aufweist, das letztere namentlich in der Behandlung der schwachlautigen Zeitwörter. Abulwalîd giebt denn auch dem Leser seines Werkes den ausdrücklichen Rath, sich vorher mit jenen Schriften vertraut zu machen; erst dann werde seine Erkenntniss der »Wissenschaft von der Sprache des Gottesbuches« eine vollständige sein.[165]

Abulwalîd benannte sein Werk mit einem Worte, welches, wie er ausdrücklich sagt, dem damals längst üblichen hebräischen Namen der grammatischen Disciplin, Diḳdûḳ, entspricht: Kitâb al-Tanḳîḥ, Buch der kritischen Untersuchung, Forschung.[166] Er theilte dieses Buch in zwei Theile. Der erste Theil enthält »wissen-

---

164) R. XIII, 1—14. — 165) R. XIII, 14,—24.

166) R. XIV, 8: וסמّינא כתאבנא הדא בכתאב אלתנקיח אי אלדקדוק אלדי מענאה פי אללסאן אלעבראני אלבחת ואלתפתיש כמא אן תנקיח אלכלאם פי ולדלך וסמנא אלכתאב בכתאב: Ebenso Wb. 13, 8: אללסאן אלערבי הו תפתישה אלתנקיח אי אלדקדוק. Über דקדוק s. Steinschneider, Jewish Literature, p. 327. Zu dem Gebrauch des Wortes bei Menachem b. Sarûḳ s. Machb. 3b דקדוקי ענינם; 4a ועניני דקדוקיה; 5b דקדוקי נקודתו, 28b ד׳ המלה, opp. ענין, 18b ד׳ המלים. S. ferner meine Gramm. Terminologie, S. 12, Anm. 1; Abraham Ibn Esra als Grammatiker, S. 40, A. 4. Ewald, Beiträge I, 140, sagt unrichtig, dass Abulwalîd seinem Buche auch den hebr. Namen דקדוק gab. אי אלדקדוק soll nur die Wahl des Namens אלתנקיח begründen. Vielleicht las Ewald או für אי. — Ibn Tibbôn nennt das ganze Werk: מחברת הדקדוק, s. Munk, Notice, p. 213, vgl. Zunz, Zur Geschichte u. Litteratur, S. 203.

schaftliche Abschnitte, in denen Vieles erläutert werden soll von den Flexionen der Sprache, ihren Licenzen, Regeln und Formen und andere Einzelheiten.« Wegen dieser Mannigfaltigkeit seines Stoffes nannte er diesen Theil K. al-Lumaʿ, das Buch der bunten Blumenbeete, indem seine Abschnitte solchen Beeten vergleichbar seien. Der zweite Theil erklärt »die meisten der in der Schrift gefundenen Sprachwurzeln; deshalb ist sein besonderer Name K. al-uṣûl, das Buch der Wurzeln.« [167])

Der Inhalt der Capitel, welche den ersten, grammatischen Theil des Hauptwerkes Abulwalîd's ausmachen, ist von Ewald nach dem arabischen Original, [168]) von Munk eingehender nach der hebräischen Übersetzung Ibn Tibbôn's [169]) angegeben worden. Hier soll weder eine genauere Inhaltsangabe, noch eine Würdigung dieses grammatischen Meisterwerkes versucht werden. Nur eine allgemeine Übersicht sei in grossen Strichen gegeben; Abulwalîd's grammatische Leistung nach allen Seiten, besonders in ihrem Verhältnisse zu den Vorgängern, und auch nach ihren positiven Ergebnissen und ihrem Einflusse auf die Späteren, zu beleuchten, wäre Sache einer monographischen Darstellung, zu welcher das nun nahe bevorstehende Erscheinen des arabischen Originals vielleicht die Anregung geben wird. Über diesem Originale des Riḳmâ waltete ein günstiges Geschick. Als Ewald (1844) nach der einzigen Oxforder Handschrift desselben über den Inhalt des Buches, zumeist bloss die Überschriften seiner Capitel übersetzend, berichtete, ahnte er nicht, dass die Handschrift unvollständig sei. Munk konnte während seines Aufenthaltes in Oxford nicht die ganze Hschr. prüfen und copirte nur die Einleitung, die er auch herausgab (1850). Aber indem er den Inhalt der Abulwalîd'schen Grammatik aus der hebräischen Übersetzung kennen lernte, bemerkte er wohl, dass in Ewald's Übersicht Manches übergangen, Anderes verwirrt sei. Da aber dieser auch nicht die geringste Andeutung etwaiger Unvollständigkeit der benutzten Hschr. giebt, weil er sie eben nicht bemerkt hatte, dachte

[167]) R. XIV, 24—30. Ibn Tibbôn übersetzt den arabischen Plural לֻמַע mit dem Singular רִקְמָה im Sinne von Buntstickerei.

[168]) Beiträge. I, 144—146.

[169]) Notice sur Abou'l Walîd p. 109—128. S. ferner Derenbourg Op. LXXXVII—CIV.

Munk an »irgend ein Missverständniss.«[170]) Inzwischen erschien (1856) die vollständige Übersetzung Ibn Tibbôn's und schwächte das Interesse für das Original. Derenbourg gab zwar in seiner Ausgabe der kleinen Schriften Abulwalîd's (1880) verschiedene wichtige Auszüge aus dem K. al-Lumaᶜ; aber mit der Handschrift des letzteren selbst hatte er sich nicht bekannt gemacht. Im Sommer 1882 war es mir durch die Liberalität der Oxforder Bibliotheksverwaltung gegönnt, durch mehrere Monate hindurch sowol jene von Ewald für vollständig genommene Handschrift,[171]) als auch einen anderen, nur einen Theil des Kitâb al-Lumaᶜ enthaltenden Codex[172]) in den Räumen der hiesigen Universitäts-Bibliothek benützen zu dürfen. Ich nahm eine genaue Abschrift und fand in der einen Handschrift drei grosse Lücken, welche 59 Seiten der gedruckten hebr. Übersetzung entsprechen, während die andere Hschr. im Ganzen nur zu 56 Seiten der Übersetzung das Original enthält, davon nur 10 solche Seiten, die in der ersten fehlen. Somit war der Abgang von etwa dem fünften Theil des K. al-Lumaᶜ constatirt, was um so bedauerlicher erschien, als von einer sonstigen Handschrift desselben nichts bekannt war. Da fügte es sich, dass Derenbourg noch in demselben Sommer im British Museum von eben angekauften Fragmenten des Lumaᶜ Kenntniss erhielt, nach welchen glücklicherweise die constatirten Lücken vollständig ergänzt werden können.[174]) So war

---

[170]) S. Notice, p. 109, Anm. 3.

[171]) Es ist Nr. 1459 des neuen Cataloges (Pococke 136, Uri 456), in der demnächstigen Edition des K. al-Lumaᶜ als A bezeichnet. S. über diese Handschrift Munk, Notice, 129 f.

[172]) Nr. 1462 (Marsh. 659, Uri 469); in der Edition: B. S. Munk, 129, Anm. 1. Dieser Codex enthält ausserdem Bruchstücke des Kitâb-uluṣûl, s. Wb. p. VIII.

[173]) In A fehlt das Original zu Riḳmâ, S. 55, Z. 16 bis 71, 24, ferner zu 71, 38—107, endlich zu 116, 33—131. In B. findet sich nur das Original zu R. 121, 12—176, 30. In die Lücken von A. fallen die Überschriften der Capitel 15, 16, 18 (nach der Zählung in R.), darum fehlen sie in der Übersicht Ewald's, ebenso das von Cap. 19 (das nicht, wie Munk meint, mit Cap. 20 zu einem zusammengezogen is). Das von Munk in R. nicht gefundene 24. Cap. Ewald's ist der nur im Original stehende Abschnitt, den Derenbourg, Op. p. 383, herausgegeben hat.

[174]) In der Edition ist diese Handschr. als M. bezeichnet. Ebenfalls durch Derenbourg auf sie aufmerksam gemacht, erbat und erhielt ich die Fragmente des Lumaᶜ, welche sich in der Firkowitsch'schen Sammlung der kais.

denn die Befürchtung, dass das Original des Riḳmâ nicht vollständig auf uns gekommen sei, beseitigt, und bald wird, Dank der Initiative des genannten, mit unermüdlichem Eifer und jugendlicher Arbeitskraft besonders um die Denkmäler der jüdisch-arabischen Litteratur bemühten Forschers, eine schön ausgestattete Ausgabe das K. al-Lumaʿ allen Gefahren einer auf die wenigen erwähnten Handschriften gestellten Existenz entrücken.

Das Kitâb al-Lumaʿ besteht nach der Zählung der edirten hebr. Übersetzung aus 46 Capiteln. Doch sind im Original die Capitel nicht nummerirt; Abulwalîd selbst citirt im Wörterbuch den grammatischen Theil seines Werkes entweder ohne nähere Angabe des Capitels,[175]) oder mit genauer oder auch modificirter Angabe der Überschrift.[176]) Am Schlusse des Petersburger Codex befindet sich eine nummerirte Liste der Capitel, jedoch zerrissen, verklebt und schon schwer leserlich. Doch ist noch ersichtlich, dass in dieser Liste die Gesammtzahl der Capitel um zwei geringer ist, so dass das 38. Cap. dort als 36., das 45. als 43. gezählt ist. Innerhalb dieses Codex findet sich am Margo zu den Überschriften der einzelnen Capitel, soweit sie die erhaltenen Fragmente haben, von späterer Hand die

---

Russ. Bibliothek in St. Petersburg befinden. Diese Fragmente, in der Edition P., enthalten das Original zu R. IV, 18—XIV, 28, ferner zu 4, 4—17, 14, zu 22, 26—34, 14. zu 216, 41—230, 8, zu 232, 6—239, 22 (Ende). Die Handschrift aus der die Bruchstücke stammen, ist kaum 100 Jahre nach Abulwalîd's Tode in Damaskus verfertigt, nämlich, wie in der Nachschrift zu lesen ist, 4922 nach Ersch. der Welt und 1472 nach der scleucidischen Aera, also im J. 1161/62, und zwar »zu Ehren des obersten Lehrers« (המלמד הראש) R. Abraham, dessen Vater als R. Abu Jakob, und dessen Grossvater als R. Amram, beide mit den Epitheton הזקן היקר, bezeichnet werden.

175) Entweder als כתאב אללמע, oder, auf dessen Eigenschaft als ersten Theil hinweisend: כתאב אללמע מן הדֹא אלדיואן, einige Male — Wb. 371, 18; 473, 26; 483, 15; 549, 18 — bloss פי אללמע.

176) Die Einleitung, צדר, 278, 16. Cap. VI: 205, 21; 396, 21; 731, 32; 761, 12. C. VII: 137, 20; 590, 5 (באב הריף אלבדל). C. X: 5, 21; 34, 21; 78, 14, 16; 119, 6; 165, 33; 340, 22; 430, 26; 758, 14 (באב אלאמתלה). C. XIV: 167, 13; 205, 10; 272, 8; 297, 11; 411, 16; 425, 20; 459, 14; 466, 5; 521, 28; 600, 19; 760, 22. C. XIX: 17, 8; 56, 8; 115, 31; 166, 32. C. XXI: 732, 4. C. XXII: 103, 6; C. XXV: 31, 31; 121, 12; 205, 20; 707, 9; 734, 21; 738, 23. C. XXVI: 236, 14; 372, 13; 520, 18; 730, 19; 763, 16. C. XXVIII; 764, 10. C. XXX: 167, 9; 416, 7 (באב אלאלפאט אלשאדה); 566, 27. C. XXXII: 566, 13; 736, 14. C. XXXIII; 483, 1. C. XXXV: 365, 3. C. XLIV: 662, 17.

der Zählung der Liste entsprechende Ziffer. [177]) Gar keine Zählung der Capitel hat die grössere Handschrift der Bodleyana, während die kleinere eine sonderbare, aber ganz werthlose Nummerirung der in ihr erhaltenen Capitel aufweist. Von den 46 Capiteln der hebr. Übersetzung hat das 3. keine besondere Überschrift, bildet also bloss einen Anhang zum vorhergehenden; [178]) und ähnlich wird sich wohl auch das 9. Capitel zum 8., oder das 29. zum 28. verhalten. Dadurch erklärt sich die Zählung des Petersburger Codex. Der folgenden Übersicht liegt die Zählung im Riḳmâ zu Grunde.

Das erste Capitel behandelt die Redetheile, mit denen auch der von Abulwalîd einmal ausdrücklich citirte Sîbaweihi sein Buch (Kitâb) beginnt. [179]) Das ist aber auch die einzige Analogie in der Eintheilung der beiden Werke. Bei Abulwalîd folgen nach diesem Eingange acht Capitel zur Lautlehre, oder, im Sinne Abulwalîd's und der ganzen alten Grammatik, zur Lehre von den Buchstaben, da hier die Sprachbetrachtung nicht so sehr von dem gesprochenen Laute, als von seinem Zeichen, dem geschriebenen Buchstaben ausgeht. Und so werden die Buchstaben des hebräischen Alphabets behandelt, nach ihren phonetischen Classen (2), [180]) nach ihrer Combinirbarkeit zu Wörtern (3), ihrer möglichen Anzahl in den

---

[177]) Bei Cap. 35 : לג, bei C. 36 : לד und so weiter, stets mit Voranstellung der Einer bis מד, bei C. 46. Bei C. 2 steht א am Margo, bei Cap. 3 : ב, bei C. 6 : ה. Cap. 1 scheint also hier noch als zur Einleitung gehörig betrachtet worden zu sein.

[178]) Ein ähnlicher nur mit באב (= שער) bezeichneter Anhang zum 27. Cap. ist der in der hebr. Übersetzung fehlende, oben Anm. 173 erwähnte Abschnitt; ein mit באב überschriebener besonderer Abschnitt findet sich auch in der Einleitung zu Wb., 5, 31.

[179]) Der erste Satz des K. al-Luma' scheint eine indirekte Polemik gegen den ersten Satz des Kitâb zu enthalten. Dieser lautet: »Dies ist das Capitel von der Erkenntniss dessen, welches die Redetheile (eig. Wörter) im Arabischen sind. Die Redetheile nun sind Nomen, Verbum und Partikel ...« Hingegen sagt Abulwalîd: »Wisse, dass die Elemente der gesammten Sprache, der hebräischen und arabischen und welche Sprache immer es ausser diesen beiden sein möge, drei sind: Nomina, Verba und Partikeln; sie fehlen in keiner Sprache und in keiner finden sich deren mehr.« Das ist offenbar eine Berichtigung des Sîbaweihi'schen: מן אלעַרביה. Diese zwei Worte fehlen auch, vielleicht in Folge einer ähnlichen Berichtigung, in der Haupthandschrift, die der Edition H. Derenbourg's zu Grunde liegt.

[180]) Jedaja Penini in seinem Sendschreiben an R. Salomo b. Adreth, erwähnt, Abulwalîd habe am Anfange seines Riḳmâ auch Sätze ge-

drei Redetheilen (4), ihrer Eintheilung in Radical- und Functionsbuchstaben (5); dann die letzteren selbst in ihren verschiedenen Anwendungen und Bedeutungen (6), eines der reichhaltigsten und wichtigsten Capitel des ganzen Werkes, welches freilich das bunteste Allerlei darbietet und eine Menge von Spracherscheinungen berührt und darstellt, welche die moderne Wissenschaft unter die verschiedenen Rubriken der Wortbildungslehre und Syntax und in das Lexikon einreiht.[181]) Zwei Capiteln über Permutation der Buchstaben (7) und der Vocale (8)[182]) ist ein drittes angehängt (9), das über rein syntaktische oder rhetorische Spracherscheinungen handelt, das aber nach der Terminologie der arabischen Grammatik — אלבדל, — ebenfalls unter den Hauptbegriff der Permutation gehört. — Fünf Capitel behandeln die eigentliche Wortbildungslehre, in erster Reihe die Principien der Nominalbildung (10), hierauf die einzelnen Muster der Nomina, und zwar zunächst in ziemlicher Vollständigkeit, mit zahlreichen Beispielen, die Nomina aus dreilautigen Wurzeln (11), die Quadrilittera (12) und Quinquelittera (13). Von begreiflicher Ausführlichkeit ist das Capitel über die Conjugation (14), worin aus dem oben angeführten Grunde die schwach- und doppellautigen Verba nicht berücksichtigt sind. Im natürlichen Zusammenhange mit den Capiteln über die Wortbildungslehre steht das über den Einfluss der Kehllaute auf die Formen des Nomens und Verbums (15). Die Lehre vom Nomen und Verbum behandeln auch die folgenden Capitel: eines syntaktischen Inhaltes über die Rection des Zeitwortes (16), eines über die Pronomina, besonders die suffigirten (17), eines über die Conjunction ו (18); drei über den Status absolutus und constructus (19), die Pausalformen (20) und die mit ִי gebildeten und das Abstammungsverhältniss anzeigenden Nomina (21), alle drei unter

---

bracht, die der Natur (מן הטבע) entnommen sind. Damit meint er wol nicht, wie Munk, Notice p. 3. Anm., annimmt »la nature du sujet«, sondern die physiologischen Erörterungen über die Aussprache der Buchstaben.

[181]) Munk sagt von diesem Capitel u. A.: ... On y trouve beaucoup d'explications qui, dans les temps modernes, ont été produites comme des nouveautés. (Notice, 113).

[182]) Es ist wohl zu beachten, dass Abulwalîd, sowie die alte Grammatik überhaupt, bei der Behandlung der Vocale, von den massoretischen Vocalzeichen ausgeht, sowie für die Consonanten von den Buchstaben.

den einen Hauptbegriff der Beziehung oder Verbindung und deren Gegentheil zusammenfassend; zwei über die Assimilation gleicher oder ähnlicher Buchstaben (22) und über das Unterlassen derselben (23), endlich eines über Plural und Dual der Nomina (24).[183] Die folgenden 10 Capitel kann man füglich unter den Gesammtbegriff der A n o m a l i e n zusammenfassen, obwol den eigentlichen grammatischen Anomalien nur zwei derselben gewidmet sind (30, 31), von denen das zweite den Begriff der Anomalie feststellt. Die übrigen haben folgenden Inhalt: Defecte Ausdrucksweise, sowol Wortauslassung, Ellipse, als Wortkürzung, durch Wegfall von Buchstaben (25);[184] pleonastische Ausdrucksweise, sei es syntaktischer und rhetorischer Art, sei es durch paragogische Buchstaben im Worte (26); Wiederholungen, sei es vom Sinne erfordert, oder unnöthige (27); Setzung eines Wortes, wo ein anderes beabsichtigt ist (28): das berühmte Capitel, das wegen seiner Kühnheiten namentlich von Ibn Esra so heftig angegriffen wurde, zumeist aber die rhetorische Lehre von den Tropen auf den Text der heiligen Schrift anwendet; Anwendung des Singulars statt des Plurals und umgekehrt (29); von der Transposition, sei es der Buchstaben im Worte, sei es der Wörter im Satze (32); vom Hysteron proteron oder der Interversion (33);[185] Beziehungen von Sätzen und Satztheilen auf Ferneres, mit Ausschluss des Näheren, mit anderen Worten Unterbrechung des Satzgefüges durch Parenthesen (34).[186] Es folgen nun zwei Capitel über Fragesätze (35) und speciell die Fragepartikel הֲ (36), eines über die bestimmte und unbestimmte Redeweise, besonders den Gebrauch oder Nichtgebrauch des bestimmenden ה (37). Sechs Capi-

---

[183]) Am Eingange des Capitels bemerkt Abulwalîd, dass er über den Plural theils schon oben, im 17. Cap., gehandelt habe, theils davon noch weiter, im 38. Capitel, handeln werde.

[184]) M u n k, p. 119, n. 1 findet es unbegreiflich, dass E w a l d, Beiträge I, 145, als Inhalt dieses Capitels angab: »über den Gebrauch der Partikeln.« Aber das ist nicht schwer zu erklären. Ewald nahm nicht vom Inhalte des Capitels Kenntniss, sondern las nur die Überschrift, die lautet: באב מא אסתעמל פיה אלחדף. Statt חדף las er aber unglücklicherweise חרף und gab das natürlich mit »Partikel« wieder.

[185]) S. Abraham Ibn Esra als Grammatiker, S. 141, Anm. 24.

[186]) Auszüge aus den Capiteln 25—34, »la partie la plus curieuse et la plus intéressante de l'ouvrage.« s. bei D e r e n b o u r g, Op. p. XCIII—CIV Über Cap. 28 s. unten, am Schlusse von Cap. 1 des zweiten Theiles.

tel von meist geringem Umfange behandeln das grammatische Genus, und zwar die zur Bezeichnung des Geschlechtes dienenden Formen und Suffixe (38); den Gebrauch der männlichen Form statt der weiblichen (39) und umgekehrt (40); die Nomina, welche für beide Geschlechter angewendet werden (41); das Femininum, das auf Grund eines supponirten weiblichen Hauptwortes gebraucht wird, unser Neutrum (42); das weibliche Suffix הּ ָ (43). Die letzten drei Capitel handeln von den Zahlwörtern (44), von ihrer Verbindung mit dem bestimmenden הּ (45)[187] und ihren Eigenthümlichkeiten in der Unterscheidung der beiden Geschlechter (46). Die letzten 11 Capitel erscheinen wie ein Anhang, in dem Abulwalîd Alles, was er nicht in den früheren Theilen des Buches erörtert oder dort nur vorübergehend berührt hatte, zusammengedrängt. Wenn man von diesem Anhange absieht, kann man dem K. al-Lumaʿ eine systematische Anordnung nicht absprechen. Sein Inhalt sondert sich in der gezeigten Art ohne Zwang in drei Hauptgruppen: die Lehre von den Buchstaben (2—9), vom Nomen und Verbum (10—24) und von den Anomalien (25—34). Besonders in dieser letzteren Gruppe geht der behandelte Stoff weit über die Grenzen der engeren grammatischen Disciplin hinaus und wir erhalten werthvolle Beiträge zur Syntax, Rhetorik und Hermeneutik, eine Fülle der mannigfaltigsten exegetischen Einzelheiten, weil eben Abulwalîd in erster Reihe die Schrifterklärung im Auge hatte und kein grammatisches Lehrbuch, sondern ein Handbuch zum sprachlichen Verständnisse der heiligen Schrift nach allen Richtungen bieten wollte.

8.

Der zweite Theil des Hauptwerkes: Das Wörterbuch.

Das »Buch der Wurzeln,« den zweiten Theil des Tanḳîḥ, hat Abulwalîd mit einer besonderen Einleitung versehen, deren Hauptpunkte hier skizzirt sein mögen. Er hat nicht die Absicht, jede Wortform, die zu jeder Bedeutung einer Wurzel gehört, zu bieten, denn damit würde er die ganze h. Schrift in sein Wörterbuch aufnehmen; sondern von jeder Bedeutung wird er soviel Wörter anfüh-

---

[187]) Die Überschrift dieses Capitels: פי תעריף אלעדד übersetzt Ewald unrichtig : »über die Bedeutung der Zahl.«

ren, als er es für nöthig erachtet.[188]) Dann giebt er eine genaue Anweisung, wie irgend ein Wort im Wörterbuch aufzufinden sei, exemplificirt an הפקדות, Jerem. 52, 11.[189]) Eine unumgängliche Vorbedingung zur Benützung des Wörterbuches sei das vorhergehende genaue Studium des ersten grammatischen Theiles, schon deshalb, weil ohne dieses der Leser Vieles vergeblich im Wörterbuche suchen würde, was schon im Luma' erledigt war, wie z. B. die Wortform מאמץ (Prov. 24, 5).[190]) Hierauf legt Abulwalîd die von ihm, wie es scheint, für's Hebräische zuerst consequent durchgeführte Methode dar, alle Wortformen, besonders die des Verbums, mit Musterformen zu bezeichnen, welche aus der Wurzel פעל gebildet sind.[191]) Als eine Neuerung, die sein Wörterbuch von früheren Werken dieser Art unterscheide, begründet er dann seine Art, die einzelnen Artikel zu überschreiben. Er giebt nämlich als Überschrift nicht die Wurzelbuchstaben selbst, z. B. אבל, sondern deren [arabische] Namen: »Das Elif und Bâ und Lâm,« weil nur so alles umfasst wird, was der Artikel enthält: die verschiedenen Bedeutungen der aus den drei Buchstaben gebildeten Wurzel, während mit dem zu einer Wortgestalt verbundenen אבל immer nur eine der Bedeutungen angezeigt ist. Die Buchstaben der Wurzel an sich bilden das Genus, die einzelnen Bedeutungen der Wurzeln die Arten desselben.[192]) Ein längerer Excurs[193]) bespricht dann die Wörter, deren Wurzel nicht auf den ersten Blick zu erkennen ist, so namentlich die nur aus zwei Buchstaben gebildeten Substantive; für manche derselben konnte er die Wurzel nicht bestimmen, »da ihm das Geheimniss der Sprache verborgen blieb, wegen der beschränkten Kenntniss von ihr, die auf uns gekommen ist;« und so führte er diese Wurzeln als zweibuchstabig auf, allerdings nur hypothetisch, nicht mit sicherer Entscheidung.[194])

[188]) Wb. 3, 16—19. — [189]) Wb. 3,19—4, 21.

[190]) 4, 22—5, 25 (vgl. R. 72, 9) Abulwalîd verweist im Wörterbuch an 150 Mal ausdrücklich auf das K. al-Luma', oft mit Angabe des Capitels, s oben S. 37, Anm. 176. Andererseits wird im letzteren etwa 30 Mal auf das Wörterbuch verwiesen.

[191]) 5, 31—7, 2.

[192]) 7, 3—8, 9. Zum Schluss verweist Abulwalîd auf die nähere Erörterung im Mustalḥiḳ (s. Op. 11 f.) und im Taschwîr.

[193]) 8, 10—12, 5. S. auch Wb. 60, 21—30; 286, 3—9; 421, 20—31; 505, 8—16.

[194]) 9, 36: לא קאטעא גאזמא בדלך לכן עלי אלאמכאן. Vgl. auch Wb. 263, 5—10; 266, 9; 386, 5; 517, 1—4; 599, 20.

Endlich geht er auf die Einrichtung seines Wörterbuches über, das nach der Zahl der Buchstaben des Alphabetes in 22 Abtheilungen zerfällt.[195]) Auch hier kann er sich eines wichtigen Vorzuges rühmen, den frühere Wörterbücher nicht besessen, nämlich der consequenten Durchführung der alphabetischen Ordnung auch in Bezug auf die zweiten und dritten Wurzelbuchstaben, »so dass אבה nicht vor אבד, ויתאבלו nicht vor ויתאבכו« zu stehen komme.[196]) Nur wenn in einer Wurzel zwei gleiche Buchstaben neben einander stehen, wird für die innere alphabetische Ordnung der Wurzeln bloss der eine derselben berücksichtigt, so dass also גג vor גאל, also auch vor גב zu stehen kommt, דד an der Spitze der Wurzeln mit ד, הה vor הא הלל vor הלך, בדד vor בדא, יין nach ימי, ככי zwischen כי und כרי.[197]) In den einzelnen Artikeln sollen alle verschiedenen Wortformen, soweit sie von einer Wurzel und deren Bedeutungen vorkommen, gebracht werden.[198]) Wenn zuweilen die Beispiele scheinbar in überflüssiger Weise gehäuft sich finden, so werde näheres Zusehen zeigen, dass dabei irgend eine Absicht obwaltete, sei es, um die verschiedenen Nuancen der Bedeutung, in denen das Wort vorkömmt, sichtbar zu machen, sei es, um zu zeigen, in welchen verschiedenen Formen ein Nomen oder Verbum abgewandelt, oder auf welche Arten ein Verbum construirt wird, oder dgl.[199]) Eine Bemerkung über das

---

195) Die einzelnen Abtheilungen, מקאלה genannt, sind in den Überschriften zu denselben nummerirt. Die einzelnen Artikel, die den behandelten Wurzeln entsprechen, werden von Abulwalîd selbst als באב citirt. Nach der 11. Abth. (כ) findet sich in beiden Handschriften die Angabe, dass die »erste Hälfte des K.-aluṣûl« beendet sei.

196) 12, 6—12. Bei Menachem b. Sarûḳ steht in der That אבה (11b) vor אבד (12a) und ויתאבלו (13b) vor ויתאבכו (45a unter בך), was aber mit seiner falschen Wurzeltheorie zusammenhängt. Sonst ist die innere alphabetische Anordnung der Wurzeln bei Menachem nicht vernachlässigt.

197) 12, 12—13, 3. Bei Menachem ist das umgekehrte, d. i. rein alphabetische Princip beobachtet, also גאל und גב vor גג, דד nach דגר, הא vor הה, יין vor ים, ככי vor כל. Auch Ḥajjûǵ hat ששה nach שרה, während die erstere Wurzel bei Abulwalîd gleich an der Spitze der Abtheilung ש, nach שש folgt. Abulwalîd stellt z. B. תותח zwischen תזז und תחש, mit der Überschrift אלתא ואלהא אלמצֿאעף, wie Wb. 760, 11 zu berichtigen ist.

198) Wb. 313, 25—33 erklärt er, warum er den Niphal immer vor den »schweren« Formen bringe; wo er das nicht thut, sei es nur Nachlässigkeit.

199) 13, 4—14, 18. Vgl. 22, 21 f.: die vielen Beispiele sollen zeigen, dass mit אדר alles Herrliche im Allgemeinen und im Besonderen bezeichnet wird.

Verfahren in Schreibung der Dehnbuchstaben, die er manchmal den Ungeübten zu Liebe dort setzt, wo die Massora nicht plene schreibt,[200]) schliesst diese Einleitung, welche ein ziemlich genügendes Bild von der Einrichtung des Wörterbuches und seiner Artikel zu geben vermag. Nur einiges sei noch hier zur Ergänzung dieses Bildes nach der Beobachtung des Werkes selbst hinzugefügt.

Ganz weggelassen sind aus Abulwalîd's Wörterbuche die Eigennamen, sowol von Personen, als von Ländern, Städten und dgl. Nur zwei Ausnahmen hievon gestattet er sich, einen Artikel über ספרד,[201]) und einen über והב, Num. 21, 14 damit nicht Jemand meine, er habe das Wort für ein Verbum gehalten und dennoch ausgelassen.[202]) Sehr ausführlich und besonders sorgfältig sind die selbständigen Partikeln behandelt,[203]) während die Partikelbuchstaben schon als Functionsbuchstaben in dem grammatischen Theile erledigt waren. Manche schwierigere Wortformen geben Anlass zu grammatischen Excursen.[204]) Viel häufiger sind natürlich die exegetischen Excurse, welche den Sinn einzelner Ausdrücke oder Verse der heiligen Schrift festzustellen suchen. In welchen Maasse dabei und überhaupt von Abulwalîd die Ansichten der Früheren berücksichtigt, angenommen oder bekämpft werden, ist in dem zweiten Theile dieser Arbeit über die Quellen Abulwalîd's dargestellt. Das Wörterbuch Abulwalîd's entspricht nicht allen Anforderungen, die wir heute an ein Wörterbuch zu stellen gewöhnt sind. Abgesehen von den oben erwähnten Lücken, welche Abulwalîd absichtlich gelassen hat, um das in den Vorarbeiten seines Werkes schon Erörterte nicht zu widerholen,

---

200) 14, 19—26. Der Schluss der Einleitung lautet: Nimm das bisher Erwähnte als Muster (נמודגא) für alles Aehnliche, was dir (in dem Wörterbuche) vorkommen kann und von mir hier nicht erörtert ist.

201) S. oben S. 27.

202) Wb. 186, 17—21. In der Oxforder Handschrift finden sich, bis zum Buchstaben ז inclusive, etwa 30 Marginalglossen mit Auszügen aus Ibn Balaam, welche das Wb. Abulwalîd's in Bezug auf die Eigennamen ergänzen sollen.

203) Vgl. Derenbourg, Op. CVIII—CXI. Wb. 528, 12 sagt Abulwalîd: Die Partikeln sind von vielfacher Bedeutung, nach Maassgabe der Stellen, an denen sie vorkommen.

204) S. 22, 23—25, 8; 140, 10—28; 176, 32—177, 14; 189, 22—190, 2; 200, 17—28; 278, 24—279, 11; 341, 11—342, 9; 554, 11—24; 661, 4—31; 680, 15—31; 682, 1—10; 744, 4—25.

sind auch viele Artikel insoferne lückenhaft, als sich Abulwalîd sehr oft damit begnügt, die verschiedenen Derivate der Wurzeln nach den verschiedenen Bedeutungen zu registriren, ohne von der Wurzel oder deren Derivaten die arabische Bedeutung anzugeben. So z. B. besteht der Artikel פסל aus nichts anderem als der Aneinanderreihung von 11 Bibelsätzen, in denen Derivate der Wurzel vorkömmt. Mit welcher Behutsamkeit und Sorgfalt aber Abulwalîd bei solchem Verzeichnen der Bibelstellen verfuhr, zeigt er selbst in der Erklärung, die er dem genannten Artikel in der Einleitung zum Wörterbuch zu Theil werden lässt. [205]) Abulwalîd schrieb sein Wörterbuch eben für Solche, denen der hebräische Wortschatz im Grossen und Ganzen vertraut war, denen also nicht für jedes Wort die arabische Übersetzung geboten werden musste. Eine sehr wichtige Ergänzung seines Werkes nach dieser Seite bilden die Glossen der Rouener Handschrift, welche die Leistung Abulwalîd's auch nach der sprachvergleichenden Seite ergänzt. [206]) Welche Stelle die Sprachvergleichung im Wörterbuche Abulwalîd's einnimmt, habe ich in zwei besonderen Schriften eingehender gezeigt. Einen sehr hervorzuhebenden Vorzug des Werkes bildet die sorgfältige Scheidung der einzelnen Bedeutungen einer Wurzel, die Abulwalîd zuweilen auch auf eine Grundbedeutung zurückführt. Seine etymologisirenden Worterklärungen sind im Verhältnisse nicht sehr zahlreich. [207]) Der Synonymik ist in seinen lexikalischen Erörterungen nur eine geringe Stelle eingeräumt, zumeist nur insoweit, als er das eine hebräische Wort durch ein anderes synonymes Wort erläutert. Sogenannte Realien zur Bibelerklärung bietet das Wörterbuch ziemlich viele, besonders wenn man in Erwägung nimmt, dass der sorgfältig zur Wiedergabe des hebräischen Wortes gewählte arabische Ausdruck, welcher häufig auch lexikalisch erläutert wird, oft schon an sich als

---

[205]) Wb. 13, 20—14, 3.

[206]) S. Hebr.-arab. Sprachvergleichung Abulwalîd's, S. 29, Anm. 5. Diese Glossen, welche ich an einer anderen Stelle ausführlicher zu behandeln gedenke, erstrecken sich über die grosse Mehrzahl der Artikel, brechen aber zu Anfang des Buchstaben ת plötzlich ab. Saadja wird in ihnen mit Namen mehr als 20 Mal citirt, ausserdem nur noch Moses Ibn Esra 3 Mal, und Abraham Ibn Esra 1 Mal.

[207]) Ich habe dieselben, soweit sie mir nicht entgangen sind, in Stade's Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft. Bd V, S. 138—151 zusammengestellt.

Sacherklärung gelten darf. Im Ganzen hält sich Abulwalîd strenge innerhalb der Grenzen seiner Aufgabe, die heilige Schrift nach der sprachlichen Seite zu erklären. Doch muss ich es unterlassen die berührten Punkte und manches Andere hier nicht Berührte näher zu entwickeln und damit auch die Bedeutung dieses hebräischen Wörterbuches ins rechte Licht zu setzen, da dies einer besondern Darstellung seiner Leistungen als Schrifterklärer vorbehalten bleibt.

9.

Schluss.

Wie lange Abulwalîd noch nach Vollendung seines Hauptwerkes gelebt hat, ist eben so unbekannt, wie das Jahr seines Todes. Jedenfalls verbreitete sich sein Werk noch zu seinen Lebzeiten. In einer Nachbemerkung zum Artikel טף entschuldigt er den Umstand, dass er den Artikel über טטפות, der eigentlich hier hätte folgen sollen, aber unbedachterweise nach dem Artikel טחר angebracht war, nicht an die ihm gebührende Stelle versetzen könne, damit, dass »der Dîwân durch die reitenden Boten längst verbreitet und in allen Landen begehrt war.«[208]) Aus dieser Bemerkung können wir auch schliessen, dass noch Abulwalîd eine zweite Ausgabe besorgte oder wenigstens Zusätze machte, welche dann dem Werke einverleibt wurden. In dem Exemplar, aus welchem Ibn Tibbôn das Kitâb-alusûl übersetzte, fand sich die erwähnte Bemerkung nicht. Am meisten solcher Zusätze, welche noch von Abulwalîd selbst herrühren, hat die Rouener Handschrift, die eine der beiden bisher bekannten; es sind zehn grössere oder kleinere Stücke, die weder in der andern Handschrift, der Oxforder, noch in der hebr. Übers. sich befinden.[209]) Viel zahlreicher sind solche Zusätze in O., welche weder in R. noch in der hebr. Übers. sich finden; doch zeigt nähere Betrachtung derselben, dass sie nicht von Abulwalîd herrühren, son-

---

[208]) Wb. 266, 10—18: אן אלדיואן פי הד̇א אלוקת קד סארת בה אלרכבאן ואסתדע̇י פי אלבלדאן . . . . . »Dîwân« nennt Abulwalîd sein zweitheiliges Hauptwerk, vgl. oben, Anm. 175.

[209]) S. Wb. 15, 5—8 (ein Citat aus Hâi); 23, 9 f.; 26, 22; 37, 14 f.; 436, 1—8; 493, 27—494, 5; 496, 8—11; 586, 10—13; 595, 26—596, 3; 616, 17—19, mit den dazu gehörigen Noten Neubauers. Vielleicht gehört auch das von Neubauer in Note 12 der Col. 15 Gestellte hieher.

dern ähnlichen Charakters mit anderen in derselben Handschrift an den Rand gesetzten Glossen sind. Hingegen hat die hebr. Übers. Manches, was sich in keiner der beiden Handschriften findet, aber dennoch mit gutem Rechte Abulwalîd zugeignet werden darf. — Übrigens hat auch das arabische Original des K. al-Luma' Bestandtheile, welche sich in Ibn Tibbôns Übersetzung nicht finden und ebenfalls als Zusätze zum Behufe einer zweiten Ausgabe gelten dürfen.

Das Ansehen, welches Abulwalîd schon bei seinen Lebzeiten als Grammatiker und Schrifterklärer genoss, wurde ihm und seinen Leistungen auch nach seinem Tode in reichem Maasse zu Theil. Sein saragossischer Mitbürger und Zeitgenosse, der berühmte Verfasser der »Herzenspflichten,« nennt als sprachwissenschaftliche, zur Erklärung der heiligen Schrift dienende Werke, ausser denen der Massoreten, nur »die Bücher Ibn Ġanâḥ's.« [210]) Dass der bedeutendste Exeget Spaniens in der zweiten Hälfte des 11. Jhdts., Ibn Balaam, Abulwalîd den Vorrang vor allen Grammatikern einräumt, haben wir schon oben gesehen. [211]) Hundert Jahre nach seinem Tode rühmt ihn Abraham Ibn Dâud unter den Zierden der spanischen Judenheit als denjenigen, der Alles zur Vollendung gebracht hat, was Jehuda b. Dawid Ḥajjûġ begonnen. [212]) Am Ende des 12. Jahrhunderts empfiehlt der bekannte Schüler Maimûnis, Joseph Ibn Aḳnin, als Lehrbücher für den Unterricht im Hebräischen ausser den Schriften Ḥajjûġ's die Abulwalîd's, namentlich »Luma', Uṣûl und Mustalḥiḳ« und sagt in Bezug auf dieselben: »sie sind von Nutzen für Grammatik, Wortkunde und Bibelerklärung; der Lehrer lasse nichts von dem aus, was Abulwalîd über diesen Gegenstand verfasst hat.« [213])

---

[210]) S. Einleitung zu den Herzenspflichten g. Anf., das arabische Original dazu bei Kaufmann, Die Theologie des Bachja ibn Pakuda, S. 5, Anm. 1. Über die Frage, ob Bachja nach Ibn Ġanâḥ's Tode schrieb, ib. S. 6.

[211]) S. S. 19.

[212]) Sefer Hakkabbala Ende: ור׳ מרינוס בן גנאח גם הוא השלים כל מה שהתחיל ר׳ יהודה בן דוד זצ״ל. Es ist beachtenswerth, das Ibn Esra in der Einleitung zu Môznajim dasselbe Verbum (ספרים) השלים gebraucht, um in charakteristischer Weise die Art der litterarischen Thätigkeit Abulwalîd's zu bezeichnen.

[213]) S. Güdemann, das jüd. Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode S. 55 und 8 (des arab. Textes). Maimûni selbst citirt im

Mit der Auswanderung Abraham Ibn Esra's aus Spanien beginnt auch der Einfluss Abulwalîd's auf die ausserhalb der Länder des arabischen Sprachgebietes wohnenden Juden. Ibn Esra übersetzt zwar nicht seine Werke, wie die Ḥajjûǵ's, macht aber in seinen grammatischen und exegetischen Schriften seine Leser mit einer Menge von Ansichten und Erklärungen Abulwalîd's bekannt.[214]) In's Hebräische wurde auf den Wunsch eifriger Freunde der hebr. Sprachwissenschaft[215]) das Hauptwerk Abulwalîd's von Jehuda Ibn Tibbôn übersetzt, in Lunel, im Jahre 1171.[216]) Von dieser Übersetzung liegt der zweite Theil, das Wörterbuch, noch unedirt im Escurial und Vatican.[217]) Wie Ibn Tibbôn selbst berichtet,[218]) hatte vor ihm Isak Hallewi, auch einer der ersten Propagatoren der hebr. Sprachwissenschaft in nichtarabischen Ländern, um die Mitte des 12. Jahrhunderts,[219]) die erste Hälfte des Wörterbuches auszüglich übersetzt. Genauer, aber auch ziemlich frei war, wie Ibn Tibbôn meldet, die ebenfalls nur die erste Hälfte umfassende Übersetzung des Isak b. Jehuda aus Barcelona. Ibn Tibbôn kannte auch schon die dritte hebr. Bearbeitung von Abulwalîd's Wörterbuche, welche gerade 10 Jahre vorher (1161) Salomon Ibn Parchon in Salerno für die italienischen Juden verfasst hatte, und er charakterisirt sehr gut die Willkür, mit welcher dieser, der übrigens keine Übersetzung beabsichtigt hat, dabei verfuhr.[220]) Gleichzeitig mit Ibn Tibbôn widmete sein Landsmann

---

Môre, I, 43, die Erklärung Ibn Ǵanâḥ's zu יכנף Jes. 30, 20 (s. Wb. 325, 20 f.), und baut auf derselben weiter.

[214]) S. Abraham Ibn Esra als Grammatiker, S. 178—183.

[215]) S. Ibn Tibbôn's Vorrede, R. II, 25—30.

[216]) S. Munk Notice, p. 214, n.

[217]) S. Munks Bericht hierüber, Notice 211—214. Neubauer hat diese Übersetzung bei seiner Edition des Originals fleissig benützt, und zwar nach der Hs. des Escurial, welches, wie mir N. mittheilt, mit der des Vatikan aus derselben Hs. zu stammen scheint. In der That stimmt der Auszug bei Munk, Notice 214, mit dem in Wb. 703, n. 88, überein. Die hebr. Auszüge aus Ibn Ǵanâḥ's Wörterbuche, welche Luzzatto im Kerem Chemed V, 35—47 herausgegeben hat, sind, wie die Vergleichung mit Neubauers Excerpten zeigt, der Ibn Tibbôn'schen Übersetzung entnommen.

[218]) In der kurzen Vorrede zum Wörterbuche bei Munk a. a. O.

[219]) S. R. II, 23—25.

[220]) Von hebr. Übersetzungen der kleinen Schriften Abulwalîd's sind handschriftlich bekannt: eine in Beziers 1254 von Salomon b. Joseph

Joseph Kimchi den Schriften Abulwalîd's eifriges Studium und schöpfte aus ihnen reiches Material für seine eigenen grammatischen und exegetischen Arbeiten.[221]) Auch hierin wandelte in Joseph's Spuren sein Sohn Dawid Kimchi, dessen Werke, wie sie am meisten dazu beigetragen haben, die Ansichten Abulwalîd's zum Gemeingute zu machen, auch am meisten Schuld daran trugen, dass die späteren Jahrhunderte ihn mehr dem Namen nach, als aus seinen Schriften kannten. Erst die Wissenschaft der Gegenwart ist diesen gerecht geworden; und wie ein günstiges Geschick das Meiste, was er geschrieben, auf unsere Zeit gebracht hat,[222]) so werden auch bald alle seine erhaltenen Schriften in der Sprache, in der er sie verfasst hat, zugänglich sein, als sichere Grundlage für eingehendere Würdigung ihres Urhebers und als fester Angelpunkt für die Geschichte der älteren hebräischen Sprachwissenschaft und Bibelexegese.

---

verfasste zu den Büchern Tanbîh und Taswîja (s. Op. CXXII, n. 2) und eine Übers. des Mustalḥiḳ, von Obadja, aus dem 14. Jahrhundert (s. ib. p. CXXIII.)

[221]) S. meine Abhandlung: Joseph Kimchi et Aboulwalîd Merwân Ibn Ganâḥ, Revue des Études Juives VI, 208—221.

[222]) Wenn Abr. Ibn Esra, zu Beginn des Jesôd Môra, von zehn grammatischen Schriften Abulwalîd's spricht, während er in der Einleitung des Môznajim nur von sieben solcher Schriften weiss, so braucht man nicht mit Munk, Notice 84, anzunehmen, dass drei gramm. Schriften A.'s verloren sind; sondern der Widerspruch zwischen den beiden Angaben I. E.'s löst sich bequem so, dass in der einen das Taschwîr nur als ein Buch gezählt ist, in der anderen aber, als aus vier Büchern bestehend, die Gesammtzahl auf 10 erhöht. So spricht ja ebenfalls Ibn Esra einmal von einem Werke des Nâgîd, ein anderes Mal von 22 Schriften desselben (s. oben S. 20 f.). Die beiden Theile des Tanḳiḥ, Grammatik und Wörterbuch, rechnet er in beiden Zählungen als zwei Bücher. Ich erinnere auch daran, dass er den dritten Theil von Ibn Koreisch's Risâle als besonderes Buch kennt und anführt.

II.

Quellen der Schrifterklärung Abulwalîd's.

1.

Bibelhandschriften. Massora. Massoretische Litteratur.

Bei Besprechung einer Eigenthümlichkeit des Recitirens biblischer Texte drückt Abulwalîd sein Bedauern darüber aus, dass er noch keinen Meister der Sprache gefunden habe, auf dessen Überlieferung er sich vollkommen verlassen können und von dem er das richtige Lesen der heiligen Schrift auch mit dem Gehöre erlernt hätte. Darum, setzt er fort, sei er genöthigt, sich bei der Feststellung der richtigen Aussprache vor Allem auf gute Codices zu verlassen; er habe zwei solche erlangen können, einen palästinensischen und einen babylonischen.[1] Schon in seinem ersten Werke spricht er aus, dass er das Meiste in Bezug auf Feststellung der richtigen Aussprache des Textes aus Bibelhandschriften geschöpft habe, da es an Meistern, die ihn mündlich hätten belehren können, zu seiner Zeit in seinem Lande fehle.[2] Ebendaselbst beruft er sich auch hinsichtlich der dageschirten Aussprache des ט in ונקטו (Ezechiel 6, 9) — Ḥajjûġ hatte es ohne Dagesch gelesen — auf die oben genannten beiden Handschriften.[3] Auf die eine oder die andere

[1]) R 142, 14—16. מקרא ירושלמית = מצחף שאמי, בבלית = כופי; ebenso R. 196, 15 f.

[2]) Op. 108, 2 f. Den hier erwähnten אימּה אלתלקין entsprechen R. 197, 12 בעלי הגירסא ואנשי הקבלה, im Originale: אלרואה ואצחאב אלתלקין. S. auch Op. 283, 8, wo er in Bezug auf den nach dem langen Kamez hörbaren ruhenden schwachen Consonanten von den mit demselben Nichtvertrauten sagt: Hätten sie einen der sprachkundigen und deutlich und genau vortragenden Orientalen lesen gehört, so hätten sie jenen Laut klar ausgenommen.

[3]) Op. 106, 9: פי מצחפין צחיחין אחדהמא עראקי ואלאכר שאמי. — עראקי, d. i. babylonisch, ist identisch mit כופי. kûfensisch, Anm. 1, was Ibn Tibbon daher richtig mit בבלי wiedergegeben hat.

derselben beruft sich Abulwalîd auch sonst. Im palaestinensischen Codex ist דְּהֹ, Psalm 36, 13, auf der letzten Sylbe betont (gegen Ḥajjûǵ); [4]) aus ihm notirt er die Leseart מְאַסְפָיו, Jesaia 62, 9, [5]) ferner מַאֲוַיֵּי, Psalm 140, 9. [6]) Über וְהָרְקָה, Ezech. 24, 10, meldet er, dass es im palaestinensischen Codex mit Kamez unter ק, im babylonischen mit Pathach geschrieben sei. [7]) Der palaestinensische Bibelcodex, den Abulwalîd benuzte, war noch am Ende des zwölften Jahrhunderts bekannt; denn Dawid Kimchi berichtet, wahrscheinlich nach guter Überlieferung, es sei derselbe »jerusalemische« Codex, »der sich vor vielen Jahren in Saragossa befand.« [8]) Einen dritten, damascenischen Codex citirt Abulwalîd für das dageschirte ט in לִטְעַת. Koh. 3, 2. [9]) Auf »verlässliche« Bibelhandschriften beruft er sich, um die Punktation כּוֹבַע· קִיבַּע festzustellen, gegen Ḥajjûǵ, der mit Kamez las. [10]) Ohne weitere nähere Bezeichnung beruft er sich auch sonst auf Bibelhandschriften. [11])

Als zweite Quelle für die Feststellung des Textes in der Schrifterklärung nennt Abulwalîd an der Eingangs erwähnten Stelle die Schriften der Gelehrten, von denen er namentlich die Schriften eines Jerusalemiers hervorhebt. [12]) Die Autorität dieses Letzteren ruft er in der That dazu an, um für כְּרִתוּ, Jerem. 46, 23, die

---

[4]) Op. 71, 4; vgl. Norzi z. St.

[5]) Ib. 193, 2, s. Liber Jesaiae, ed. S. Baer, p. 81.

[6]) Op. 325, 9. — [7]) R. 196, 15 f.

[8]) Michlôl 184b, ed. Fürth; s. Strack, Prolegomena Critica in V. T. Hebraicum, p. 45, Anm. 102. Kimchi ebensowohl, wie Ibn Tibbôn nennen den Codex ירושלמי, während er im arabischen Original bei Abulwalîd שאמי heisst. In der That wird aber שאם, eigentlich Syrien, für Palaestina gebraucht; Abulwalîd selbst übersetzt כְּנַעַן, Ezech. 16, 29, mit שאם, Wb. 47, 30, und gebraucht auch sonst das letztere Wort zur Bezeichnung des heiligen Landes, so Wb. 29, 4, 5. Saadja (Jeziracommentar 4, 3, bei Munk, Notice sur Saadja, 14) bezeichnet מַעַרְבָאֵי und מַדִנְחָאֵי als אהל אלשאם und אהל אלעראק.

[9]) R. 145, 11. מִצְחַק דמשקי. Eine merkwürdige Leseart der genauen Bibelhandschriften von Damascus berichtet Ibn Parchôn zu Ezechiel 17, 7, כִּנְפָה statt כָּפְנָה: wer vor Damascenern כָּפְנָה liest, werde von ihnen verspottet (Machb. 31b). Abulwalîd erwähnt כִּנְפָה als Leseart der Babyloner: קְרָאֲה אהל אלעראק, Wb. 329, 15.

[10]) R. 104, 32: מצאחף אלמותוק בהא = בספרים אשר ראוי לבטוח בהם.

[11]) R. 142, 41; 143, 7; 145, 10; Wb. 331, 24; 228, 14; 641, 19; 415, 13.

[12]) R. 142, 17: וקד אדרכת מנהא כתבא לבעץ אלמקדסיין. S. unten, Cap. 7.

Lesung als Perfectum und für מִשְׁכוּ, Ezech. 32, 20, die Lesung mit kurzem Kamez, als Imperativ, zu erhärten. [13])

Als drittes Hilfsmittel zur Feststellung des heiligen Textes erwähnt Abulwalîd endlich die Massora. [14]) Wie hoch er diese schätzte, sieht man besonders in der Einleitung zu seinem Hauptwerke, wo er die Verächter des grammatischen Studiums ermahnt, sich die Urheber der Massora [15]) zum Muster zu nehmen, welche mit rastlosem Forschen, ausserordentlicher Sorgfalt und fast übertriebener Anstrengung sich bemüht hatten, defecte und volle Schreibungen zu registriren, die ähnlichen Wörter mit verschiedenem Accente von einander zu scheiden, ja sogar angaben, in wieviel Bibelversen alle Buchstaben des Alphabets zu finden sind; [16]) die alle sonstige Mühe sich gaben, um die heilige Schrift in ihrer äusseren Gestalt treulich zu bewahren, die also umsoeher die zur Erkenntniss des Inhaltes dieser Schriften führende hehre Wissenschaft, die Grammatik, gepflegt haben müssen. [17]) Von dem letzteren Gesichtspunkte aus betrachtet er gewisse Partieen der Massora als grammatische Vorarbeit, die es überflüssig mache, die betreffenden Punkte neu zu erörtern. So verweist er auf die Massora für die »Einwirkung der Buchstaben יבכל auf das א im Gottesnamen אדני, « [18]).

---

[13]) R. 197, 6—11.

[14]) R. 142, 18: ועלי אלמסורת איצא מעתמדי. Es sei hier als Curiosum erwähnt, dass die Handschrift B des Kitâb al-luma' (1462 Neubauer) öfters statt אלמסורת (auch אלמסרת) schreibt: אלמוסרת, was nicht blosser Lapsus sein kann. Die Schreibart מוסרת finden wir auch bei dem Supercommentator Dôsâ (14. Jahrhundert) s. Neubauer's Mittheilung in J. Letterbode, VIII, 14. Dieser Schreibart entspricht die arabisirte Form אלמאסרה, welche bei Dawid b. Abraham sich findet, s. Die gramm. Terminologie Ḥajjûǵ's, S. 36, A. 1.

[15]) אצחאב אלמסורת; auch im Singular: צאחב אלמסורת, Op. 33, R. 160, 12, Wb. 61, 27; und אהל אלמסורת, Wb. 365, 15. — Zur Terminologie: נזכרים במ׳ = מקידה פי אלמסורת, R. 135, 10; הצרתה אלמ׳, Wb. 104, 12; ידוע אצל ב׳ המ׳ = מחדוד ענד אצחאב אלמ׳, R. 165, 27; מחצורה פי אלמ׳ Wb. 380, 10; נכתב במ׳ = מסטור פי אלמ׳, R. 7, 7.

[16]) Es giebt 26 solcher Verse; s. die Massora zu Ezech. 38, 12, Frensdorf, Massora magna, 381b. Vgl. die Notizen von Mandelkern, Ha-Maggid, Jhg. 1884, S. 60 f., und S. Bacher, ib. S. 113.

[17]) R. VI, 40—VII, 3.

[18]) R. 7, 6, wo für מהמעשה בלשון אדנות das Original genauer hat: מן אלתאתיר פי אלפאת לגה אדנות. Gemeint ist die Aussprache des א, wenn אדני mit einem der genannten vier Buchstaben zusammengesetzt ist, quiescierend

ebenso für die Aussprache der Fragepartikel מָה vor ה und ע.[19]) Die Massora verzeichnet die Fälle, in denen die Pausalform Zere oder Segol hat.[20]) Bei welchen nach dem Muster אָרֶץ gebildeten Wörtern die Vocale in der Pause unverändert bleiben, das haben »die Ausgezeichnetsten der Sofrim« in der Massora verzeichnet.[21]) Über לָמָּה mit und ohne Dagesch im מ haben die Massoreten soviel gebracht, dass es nicht nöthig ist, davon zu sprechen.[22]) Auf die Massora verweist er für die suffigirten Verbalformen auf ם ָ, תָּם, mit zurückgezogenem Accente.[23]) Als grammatische Autorität führt er die Massora z. B. auch in folgenden Fällen an: Dass עַמִּי, II Sam. 22, 44, Psalm 144, 2, Echa 3, 14, Plural sei, s. v. als עַמִּים, habe auch die Massora constatirt.[24]) Dass תְּמִימִם, Ezech. 46, 6, obgleich Pluralform, nur Singular sei, darauf weist schon die M. hin, indem sie bemerkt, es gäbe kein anderes Beispiel für dieses Wort.[25]) Dass התחתונה, Ez. 40, 19, und החיצונה, II Kön. 16, 18, nicht Femininformen, sondern das ה paragogisch sei, beweist er mit der Massora zu beiden Worten.[26]) Dafür, dass statt des Femininum das Masculinum gebraucht werden dürfe, beruft sich Abulwalîd auf »die sechs Stellen, an denen מַכּוּ statt מַכָּה steht.«[27]) In einer Polemik über חָרְבוּ, Jerem. 2, 12, bringt er die Gegner, welche das Wort mit חָרְבוּ, Genes. 8, 13, identificiren wollen, durch den Hinweis auf die Massora zum Schweigen, welche das Wort in Jeremias als allein dastehend

---

oder mit ַ. Der Herausgeber von R. verweist auf die Massora zu Gen. 40, 1, wo aber nur die Beispiele mit ל verzeichnet sind. Vielleicht hat Abulwalîd die Verbindung der genannten Buchstaben mit dem als אדני gesprochenen Tetragrammaton gemeint, worüber die Massorastellen bei Frensdorf, Massora magna, p. 332.

19) R. 7, 7. S. Frensdorf, Massora magna, 253

20) R. 135, 9 f.

21) R. 135, 15. חכמי הסופרים = אפאצל אלסופרים.

22) Wb. 365, 15. S. Frensdorf, 252a.

23) Wb. 104, 12. S. Frensdorf, 268b (ח׳ מלין מיהדין מלעיל).

24) R. 160, 12, S. Frensdorf, 143a.

25) R. 169, 17 f. S. Norzi z. St., der auch Abulwalîd anführt.

26) R. 38, 9 f. Nach Abulwalîd lautet die Massora (parva) zu beiden Worten לית דכותיה בטעמא. So in der Handschrift des Originals, in R. steht nach בטעמא noch מלעיל, in der Biblia rabbinica ל׳ מלעיל. Der Ton auf penultima beweist, dass das ה nicht das Femininum bezeichne.

27) R. 229, 23. S. Frensdorf, 258b.

bezeichne.[28]) Er macht auf die Termini מַלְעֵיל und מַלְרַע aufmerksam, mit denen in der Massora die Verschiedenheit der bald mit ô, bald mit ŏ zu sprechenden Verbalformen bezeichnet wird.[29])

Doch beruhte die Thätigkeit der Massoreten in der Überlieferung der richtigen Lesung nicht immer auf grammatischer Erkenntniss. Dies betont Abulwalîd bei Gelegenheit der Regel, dass auf Zere zurückgehendes Pathach in der Pause nicht zu Kamez werde; die betreffenden Fälle zähle die Massora[30]) zwar unter den übrigen, in der Pause nicht gedehnten Wörtern auf, jedoch ohne den besondern Grund davon zu kennen, den zu finden zuerst ihm gegönnt worden sei.[31])

Zuweilen beruft sich Abulwalîd zur Bekräftigung seiner grammatischen Annahmen auf analoge Aufstellungen in der Massora. Die Angabe der Massora zu einigen Wörtern, dass sie, obwohl in der Mehrzahl stehend, vor dem Suffix ךָ kein Jod haben, bietet ihm die Handhabe dazu, auch אֵבוּסֶךָ, Hiob 39, 9, als Plural zu erklären.[32]) Zu den zwei Fällen, an denen nach der Massora לו soviel als לא ist, I Sam. 2, 16 und 20, 2, setzt Abulwalîd noch Ezech. 16, 15 hinzu.[33])

Die Massora führt Abulwalîd ferner an, um unrichtige, aber von Ḥajjûǵ adoptirte Lesearten abzuweisen. Nach Ḥ. wäre Jer. 50, 11 דישא zu schreiben; in der Massora heisst es ausdrücklich, dass das Wort mit ה zu schreiben sei.[34]) Ḥ. hatte angegeben, dass II Sam. 3, 35 להכרות Kethîb für להברות sei; dieser auf einer Talmudstelle beruhenden Angabe[35]) stellt Abulwalîd im Wortlaute entgegen

28) R. 197, 2 f. Die Massora parva zu Jer. 2, 14: ל̈, bei Abulw. לית דכותיה.

29) R. 165, 27 f. S. Frensdorf, Einleitung 8a.

30) S. am Schlusse der Massora finalis.

31) R. 41, 21—24. S. die Bemerkung Baer's zu R. XIII, Anmerkung.

32) R. 128, 22—27. Abulw. beruft sich auf die Massora zu Ps. 119, 28, מצותך; ib. v. 45, חסדך; ib. v. 37, בדרכך; ib. v. 16, דבריך und zu Ps. 32, 4, ידך. Die letzten zwei Beispiele sind nicht ganz richtig, da beide Wörter sowol Singular als Plural bezeichnen. Auch für מחבריך, Ps. 45, 8, verweist er auf die ähnlichen in der Massora verzeichneten Plurale ohne Jod. Vgl. Ochla weochla, ed. Frensdorf, Nr. 130.

33) Wb. 347, 10—15. S. Ochla weochla 106, Norzi zu Jesaia 49, 5.

34) R. 45, 17: לית דכותיה וכתיב היא. Dies findet sich in der Massora parva nicht. Vgl. Norzi z. St., der Efôdi anführt. Aber dieser gibt nur Abulwalîd's Meinung wieder (s. Maasê Efôd, p. 81).

35) S. Strack, Prolegomena 102; meine gramm. Terminologie p. 36, A. 1.

die Massora über die drei Wörter, welche mit ּ geschrieben, mit ב gelesen werden.[36]) Ḥ. las וִיקְצוּ, Habakkuk 2, 7, mit Metheg nach י und leitete so das Wort von קִיץ, erwachen ab; hingegen führt Abulwalîd neben der Autorität correcter Bibelhandschriften die Massora an, die ohne Metheg liest.[37]) Nach Ḥ. wäre Ps. 88, 9 כְּלִי zu schreiben; hingegen bemerkt Abulwalîd, dass nach der Massora gerade כָּלָא, ohne י und mit א, geschrieben werden müsse.[38])

Über Kerî und Kethîb[39]) ist Abulwalîd's Meinung, dass auch die im Kethîb überlieferte Wortform bei den Hebräern irgend einen Sinn gehabt haben müsse; da jedoch die Überlieferer der Kerîform an Zahl die der Kethîbform überwogen, wurde diese bloss für die Schrift, nicht aber für das Lesen festgehalten.[40]) Da er so die Kethîbleseart als an sich berechtigt anerkennt, wenn sie auch nach dem Majoritätsprincipe bei der Feststellung des Textes in zweite Reihe gedrängt wurde, nimmt er in einzelnen Fällen auf sie Rücksicht.[41]) Das thut er besonders bei den in einem Worte geschriebenen und als zwei zu lesenden Wortformen. Ihm ist חֶלְכָה, Psalm 10, 8, Singular zu dem im Kethîb ein Wort bildenden חלכאים, ib. v. 10.[42]) Wenn nach Ḥajjûġ dieses Wort auch im Kethîb zwei Wörter bildet, so ist das jedenfalls unrichtig, wahrscheinlich aber liegt ein Abschreibefehler in Ḥajjûġ's Werke vor.[43]) לגאיונים, Psalm 123, 24, ist nach dem Muster פִּעָלוֹן gebildet; »die Massoreten dachten anders, indem sie das Wort zu jenen rechnen, welche als eins geschrieben, als zwei zu lesen sind.«[44]) Hingegen ruft er gegen die

---

36) Wb. 112, 13—17, vgl. 331, 24 f. Die Massora findet sich Ochla weochla, Nr. 150, und an anderen bei Frensdorf, Massora magna, 361a, angegebenen Stellen.

37) Wb. 641, 16—24; 294, 23—27. Die Massora zu ויקצו, nach Abulwalîd: לית כותיה הטף, findet sich nicht. S. Norzi z. St.

38) Wb. 321, 9—12: לית דכותיה חסר, die M. p. bloss לית.

39) Vgl. Liber Responsionum ed. Stern, p. 64; Ḥajjûġ, an den Gramm. Terminologie, S. 36, Anm. 1 citirten Stellen; Jehuda Ibn Balaam bei Neubauer, Notice p. 12.

40 Wb. 81, 4—6 Zu dem Ausdrucke אל־ואה und רואה אלקרי vgl. רואיה, Wb. 332, 28; 394, 32 und אלרואיה אלצחיחה, ib. 760, 6.

41) S. Wb. 361, 6, zu מאיות, II Kön. 11, 4.

42) R. 80, 36: לאנה ואחד חלכאים אלמכתוב. Das letzte Wort ist in der Übersetzung nicht wiedergegeben.

43) Wb. 228, 10—22. — 44) R. 67, 26 f.

Annahme, dass אשדת, Deuter. 33, 2, nur ein Wort sei,[45]) die Autorität der Massora neben der des Targum an.[46])

Manchmal weicht Abulwalîd ausdrücklich von der massoretischen Accentuation ab. בדין, Jerem. 48, 30, ist von לא כן durch den Accent getrennt, gehört aber dem Sinne nach mit ihm zusammen.[47]) בֹּהַן, Ezech. 21, 18, wenn auch penultima, muss als Perfectum Pual erklärt werden.[48])

Die Differenzen zwischen Ben Ascher und Ben Naftali finden sich bei Abulwalîd mehrere Male berücksichtigt. So die zu Ez. 19, 9;[49]) Ez. 31, 7;[50]) Ez. 35, 6;[51]) zu Hosea 7, 14;[52]) zu Ps. 62, 4.[53]) Zu בִּיקְּרוֹתֶיךָ Ps. 45, 10, citirt er die Leseart Ben Naftali's als die maassgebende und bemerkt dazu: So verfährt Ben Naftali bei jedem mit Chirek zu sprechenden י, vor dem ein Buchstabe mit Schewa zu stehen kommt; er liest לִיִרְאָה, Deut. 28, 58, לִיִזְרְעֶאל, I Kön. 4, 12, בִּיִזְרְעֶאל, I Sam. 29, 1.[54])

Sonstige Anführungen der Massora bei Abulwalîd sind folgende. Die grosse Massora wird angeführt: über Wörter mit ה ָ statt ת ָ am Ende;[55]) über Wörter mit überflüssigem א, wie in כאביר, Jes. 10, 13.[56]) Die kleine Massora: zu משחתם Exod. 40, 15;[57]) עד מידבא, Num. 21, 30;[58]) דִּבֶּר, Jos. 14, 10;[59]) השמידו, Jos.

45) S. oben S. 4. — 46) Wb. 70, 10.

47) Wb. 83, 15—17: ואן כאן בדין מנפצלא באללחן.

48) Wb. 88, 15: ואן כאן מלעל. Auch stillschweigend weicht er zuweilen von der massoretischen Accentuation ab, s. Derenbourg, Op. CV.

49) R. 61, 29. בסוגר ist nach Ben Ascher מלרע, nach Ben Naftali מלעל. S. Norzi z. St. — 50) R. 28, 17—20; 171, 3—6. — 51) R. 84, 28. — 52) R. 28, 15.

53) Wb. 182, 1—14, wo תרצחו nach beiden Lesearten erklärt wird; kürzer Wb. 687, 18—23, R. 171, 1.

54) Wb. 293, 24—31. S. die gegentheilige Ansicht von Ben Ascher in dessen Dikduke Hateamim, ed. Strack u. Baer, § 13, p. 14.

55) R. 225, 13. S. Frensdorf, 328a, Ochla weochla Nr. 42.

56) R. 461, 3. S. Frensdorf 361a, O. weochla Nr. 103.

57) Op. 33: תרין בתרין לישני.

58) Wb. 503, 14: יקאל צאחב אלמסורת פיה דהאוי (Var. דתהוי) עד מידבא. Als Massora ist das freilich unverständlich, wenn nicht etwa האוי (= hebr. יאני) die Bedeutung des massoretischen Terminus סביר, סבירין hat. Vielleicht aber steht אלמסורת irrthümlich statt אלתרגום, dann haben wir in דהאוי עד מידבא ein Targum von אשר על מ' vor uns. Doch ist zu bemerken, dass alle drei Targumim אשר nicht mit דהאוי, sondern mit דסמיך paraphrasiren.

59) R. 136, 25: לית דבותיה וכל אתנח וסוף פסוק דבותיה. Das erste דבותיה steht in beiden Handschriften des arab. Originals.

23, 15; [60]) הבנים, I Sam. 17. 4; [61]) קובע, I Sam. 17, 38; [62]) נבהל, I Sam. 28, 21; [63]) הערים, II Sam. 6, 6; [64]) עזבה, II Kön. 8, 6; [65]) מקניך, Jes. 30, 23; [66]) יתארהו, Jes. 44, 13; [67]) ואכסך, Ez. 16, 10; [68]) קובע, Ez. 23, 24; [69]) אלי, Ez. 32, 21. [70])

Mit Namen citirt Abulwalîd das Buch Ochlâ weochlâ, und zwar den Paragraphen über die 15 Wörter, welche als ein Wort geschrieben, als zwei Wörter zu lesen sind. [71]) Aus diesem Werke hat er wol auch andere der bisher angeführten massoretischen Bemerkungen geschöpft.

Abulwalîd scheint auch Ben Ascher's Dikduke Hateamim benützt zu haben. In dem Cap. über die Aussprache der Buchstaben erklärt er, bekannte Regeln nicht erwähnen zu wollen; so die Regel, »dass die Buchstaben יהו"א die auf sie folgenden Buchstaben בג"ד כפ"ת zu aspirirten machen, mit Ausnahme von einigen tradirten Wörtern, wie die Ausgezeichnetsten der Sôfrim erläutert haben.« [72]) Da er sich hier nicht einfach auf die Massora beruft, darf man annehmen, dass er das betreffende Capitel in Ben Ascher's Werke im Auge hat, wo die 10, jene Ausnahme bildenden Wörter aufgezählt sind. [73]) Im Takrîb watashîl sagt er, das Schewa am Beginne des Wortes sei nach Maassgabe dessen auszusprechen, was darüber »die Ausgezeichnetsten der Sôfrim« erklärt haben, denen hierin auch Ḥajjûg

---

[60]) R. 190, 34: לית דכותיה, s. Norzi z. St. Zu אותכם, im selben Verse, Wb. 75, 15: לית דכותיה ומלי.

[61]) Wb. 91, 25 f.: ת"ין והס"ין. Es ist nicht ersichtlich, was Abulwalîd aus dieser massoretischen Bemerkung folgern will.

[62]) R. 104, 37: מל"ע ולית דכותיה.

[63]) Wb. 85, 2: לית דכותיה פתח. S. Norzi zu Prov. 28, 22.

[64]) R. 101, 12: ופי אלמסרת העברים קמין הערים פתח. Die M. p. zu II Sam. 5, 6: כל סמ"א פתח וכל יהוד"א קמץ.

[65]) Wb. 515, 21: שתים את הא"ין יתומך. Vor יתומך steht in R. עזבה, was aber mit O. wegzulassen ist, da das Wort zur Erklärung der Massora gehört.

[66]) Wb. 296, 26: כל מלא. Das ist corrumpirt aus ל׳ מלא = לית מלא.

[67]) R. 198, 7: לית דכותיה קמוץ

[68]) Op. 342: לית פתח בעיניא

[69]) Wie in Anm. 62.

[70]) Wb. 38, 26: לית כת׳ חסר. Vielleicht ist כת׳ in כותיה zu emendiren.

[71]) Wb. 228, 15—19.

[72]) R. 7, 1—3. חכמי הסופרים, wie oben S. 53, Anm. 21. — אלפאטא מחפוטה = מלות ידועות.

[73]) S. Dikd. Hat. § 29, p. 28 f.

gefolgt sei.[74]) Damit meint er gewiss die Regeln, die Ben Ascher in seinem Werke über die Aussprache des Schewa giebt,[75]) und die Ḥajjûġ in der Einleitung zu der Schrift über die schwachlautigen Verba wiederholt.[76])

Ein anderes von Abulwalîd citirtes Werk massoretischen Inhaltes, aber in arabischer Sprache, ist das »Buch von den Lauten.«[77]) Er beruft sich auf dasselbe bei Erwähnung der besonderen Eigenthümlichkeiten in der tiberiensischen Aussprache des -.[78]) Von den Veränderungen, welche die Vocale im Status constructus erleiden, will er nicht ausführlich reden, weil die »Sôfrim« darüber schon zur Genüge in dem Buch von den Lauten und in anderen Werken geredet haben.[79]) Dass dieses Buch auch grössere exegetische Bemerkungen enthielt, sieht man aus der dritten Anführung in dem Excurs am Ende des Taḳrîb watashîl.[80]) Die ungewöhnliche Vocalisation des ְ in ואמתתהו, II Sam. 1, 16, soll nach dem Buch von den Lauten andeuten, dass der Redende lügte, indem thatsächlich nicht er den Saul, sondern dieser sich selbst umgebracht habe. Diese von Abulwalîd mit ziemlich rücksichtslosen Ausdrücken zurückgewiesene Erklärung zeigt, dass das Buch von den Lauten zu jenen Schriften gehörte, in denen massoretische Schriftsteller gewisse Eigenthümlichkeiten des Textes midraschartig ausdeuteten,[81]) wie ja überhaupt viele Deutungen des halachischen,

---

[74]) Op. 275, 6. Für ותקילהם ist, wie Derenbourg selbst in der Note vermutet, offenbar ותקידהם zu lesen.

[75]) Dikd. Hat. §. 12 f., p. 12 f.

[76]) S. die Übersetzung Ibn Esra's bei Dukes, Beiträge S. 4 f. und die Ibn Ġiḳatilla's bei Nutt, p. 4 f.

[77]) כתאב אלמצותאת, hebr. ספר הקולות.

[78]) R. 7, 10. Zur Sache vgl. Dikd. Hat., § 7, S. 7.

[79]) R. 131, 8. הסופרים = אלסופרים ז"ל. Steinschneider, Hebr. Bibl. 1879., S. 93, hat Unrecht, »die Autoren oder Schreiber« zu übersetzen, anstatt bei seiner ersten Übersetzung »Sôfrim«, Jewish Literature, p. 139, zu bleiben; סופרים ist auch bei Ben Ascher selbst die Bezeichnung der massoretischen Lehrer und Tradenten. — Zur Sache s. Dikd. Hat. § 37—38, S. 36 f.

[80]) Op. 341; s. oben S. 17.

[81]) S. Dikd. Hat. § 63 f., S. 49—53, über die Fälle von Kerî und Kethîb. Ibn Esra zum Schlusse der Einleitung zum Pentateuchcomm. erwähnt טעמי חכמי המסורת über plene und defecte Schreibung. Vgl. Rosin, Reime und Gedichte, S. 46. Es ist beachtenswerth, dass Bachja Ibn Pakûda der

wie des agadischen Midrasch von den massoretisch festgestellten Eigenheiten des heiligen Textes ausgiengen.

Nur noch kurz sei das Verhältniss Abulwalîd's zum massoretischen Texte berührt. Aus dem Bisherigen ist deutlich genug ersichtlich, dass ihm derselbe als der treu und pünktlich überlieferte Text der heiligen Schriften galt, wie er aus den Händen ihrer Verfasser hervorgegangen ist. Eine Kritik des biblischen Textes, um die ursprüngliche Gestalt desselben zu erlangen, lag ihm principiell fern. Man darf also auch nicht, wie das Grätz thut,[82]) schlechtweg von seinen »kühnen Emendationen vieler Stellen« sprechen. Wenn er weitgehende Buchstabenverwechslungen und Transpositionen annimmt, so will er damit nicht den ursprünglichen Text herstellen, sondern eine von ihm für normal angesehene Eigenthümlichkeit des Hebräischen constatiren. Und wenn er in der Interpretation vieler biblischer Stellen ein Wort als an Stelle eines andern gesetzt erklärt, so meint er nicht, dass die betreffende Stelle corrumpirt oder geändert auf uns gekommen sei, sondern er schreibt solche Wortvertauschung, als stylistische Eigenthümlichkeit oder als Versehen, dem biblischen Schriftsteller selbst zu. Allerdings stimmt Abulwalîd's Verfahren mit dem der biblischen Textkritik sowohl in seinem Ausganspunkte, den textuellen Schwierigkeiten der h. Schrift, als in seinem Resultat, der Annahme von Aenderungen, überein; aber er denkt nicht daran, die Integrität des Textes anzutasten, sondern sucht seine Schwierigkeiten hermeneutisch zu beseitigen. Dieses Festhalten am massoretischen Texte,[83]) sogar an dessen Absonderlichkeiten, hat auch die grammatischen Aufstellungen Abulwalîd's beeinflusst, indem er alle von der Massora fixirten Wortformen entweder in den Rahmen der sprachlichen Normen einzufügen suchte oder als sprachliche Anomalien erörterte.[84])

Zeitgenosse Abulwalîd's, als Beispiele der grammatischen Bibelerklärung in einer Reihe mit den »Büchern Ibn Ġanâḥ's« die der »Massoreten« — כתב אצחאב אלמס׳ורת — nennt, s. oben S. 47.

[82]) Kritischer Commentar zu den Psalmen I, 120, Anm. 2. Aehnlich N. Brüll, Jahrbücher VII, 40. Präciser äusserte sich Grätz, G. d. J. VI, 29.

[83]) Abraham Ibn Esra gieng in diesem Glauben an den massoretischen Text noch weiter und bekämpft ihm zu Liebe nicht nur mit den bekannten Ausfällen Abulwalîd, sondern die Massora selbst; s. mein Abr. Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar, S. 29—33, 84.

[84]) Auf viele Hunderte beläuft sich die Zahl der biblischen Textvarianten, welche das Wörterbuch Abulwalîd's bietet. Indessen handelt es sich bei

2.

Das Targum.

Von der aramäischen Bibelübersetzung macht Abulwalîd einen sehr ausgedehnten Gebrauch, und zwar sowol zum Zwecke hebräisch-aramäischer Sprachvergleichung, wovon ich an einer andern Stelle gehandelt habe, als zum Zwecke der Schrifterklärung. Wie Abulwalîd das Targum als Hilfsmittel der Exegese benützt, soll hier näher gezeigt werden. Er thut es in so reichem Maasse und auf so mannigfache Weise, dass das Targum als eine der vornehmsten Quellen seiner Schrifterklärung betrachtet werden kann.[1]) Abulwalîd kannte ausschliesslich die gewissermaassen officiellen Targumim: zum Pentateuch (den sogenannten Onkelos) und zu den Propheten, also die in letzter Redaction aus Babylonien stammenden und von den dortigen Hochschulen aus mit dem Ansehen einer autoritativen Übersetzung verbreiteten Targumim. Die palästinensischen Targumim zu dem Pentateuch und die zu den hagiographischen Büchern benützt er nie, wird sie also auch nicht gekannt haben.[2]) Abulwalîd citirt ohne jede nähere

dem überwiegenden Theile derselben um Irrthümer der Abschreiber, zum Theil wohl auch um Versehen des Herausgebers (so wie wenn sehr oft כ für ב und umgekehrt, ו für י und umgekehrt gesetzt ist). Doch finden sich einige dieser Varianten auch anderweitig bestätigt; so verzeichnet De Rossi z. B. folgende auch bei Abulw. sich findende abweichende Lesearten: תעשה Exod. 25 31, für תיעשה (Wb. 650, 30); ימלך, I Sam. 8, 19, für יהיה (318, 6); נבל יתף, Jes. 5, 12. für ונבל תף (402, 31); גוים Jes. 51, 4, für עמים (666, 2); לכם Ez. 21, 19, für להם (212, 17); אל Ez. 32, 18, für את (394, 34); הישאטים, Ez. 27, 26 für השטים (709, 11); לא (so ist לו zu emendiren), Ez. 47, 11, für לו (685, 1); חטאת, Micha 1, 5, für במות (372, 5); מהם, Micha 1, 11, für מכם (533, 32); לדבר, Ps. 78, 48, für לברד (475, 9); בישדה, Ruth 1, 1, für בשדי (705, 9); תבגד, Mal. 2, 15, für יבגד (R. 84, 6). Besonders bemerkenswerth ist יירישוה für יגרשוה, Zeph. 2, 4 (R. 84, 31, wo die Leseart unseres Textes hineinemendirt ist, während das Original die, wie aus dem Zusammenhange leicht erkennbar, von Abulwalîd gemeinte Leseart hat).

[1]) Vgl. Berliner, Targum Onkelos, II, 178.

[2]) Auch Abulwalîd's jüngerer Zeitgenosse, Raschi, kennt die hagiographischen Targumim, mit Ausnahme des zu Esther, nicht. Tôbija b. Eliezer, der Verfasser des Lekach tôb (ebenfalls im 11. Jhdt.), kennt auch nur das bab. Targum zum Pentateuch. Abulwalîd's Vorgänger in der Sprachvergleichung, Ibn Koreisch, citirt gleichfalls nur das Targum zu Pentateuch und Propheten.

Bezeichnung »das Targum« (אלתרגום) oder sagt mit Bezug auf den Text »sein Targum«(תרגומה), oder spricht seltener vom Urheber des Targum (צאחב אלתרגום). [3])

Abulwalîd giebt, wenn auch nur vereinzelt, abweichende. von der Vulgata des Targumtextes verschiedene L e s e a r t e n an, er hat also verschiedene Exemplare des Targums benützt. So berichtet er. dass man für יתור ברא, womit Deut. 14, 5 ויחמור übersetzt wird, auch die Lesung ותורבלא findet.[4]) Zu צפנת פענח, Gen. 41, 45, citirt er die bekannte Übersetzung [5]) und bemerkt dazu, diese sei die »in unserer Gegend« allgemein verbreitete; jedoch habe er in einem babylonischen Exemplar צפנת פענח unübersetzt und bloss mit den Textworten wiedergegeben gefunden. [6])

Hie und da giebt Abulwalîd auch k r i t i s c h e Bemerkungen zum Targum. Er macht darauf aufmerksam, dass נהישתים II Kön.

Wenn Risâle, ed. Bargés, p. 23, zu dem Passus תרגום צללים טולא Hohelied 2, 17 (הצללים) notirt wird, so kann das nicht richtig sein, da das Targum zum Hohenliede das Wort gar nicht mit טולא übersetzt, sondern paraphrasirt. Vielmehr wird Ibn Ḳoreisch die Stelle Jerem. 6, 4 (צללי ערב) gemeint haben. In der That erwähnt er in der Vorrede (Risâle, p. 1, Z. 10) nur תרגום אלכמסה ואלנביאים. — Einmal hat es den Anschein, als ob Abulwalîd das palaestinensische Targum zum Pentateuch citire, nämlich Wb. 142, 4 f., wo er angiebt, גניז sei das Targum von ספון. Deut. 33, 21. Diese Übersetzung hat nur Pseudojonathan, während Onkelos und Jeruschalmi קביר haben. Doch da das Beispiel ganz isolirt dasteht, handelt es sich gewiss bloss um eine andere Leseart im Targum, s. auch B e r l i n e r a. a. O., Anm. 2. Eine bedeutende Abweichung von unserem Targum wurde oben S. 56, Anm. 58 gemutmaasst. Auch sonst bietet Abulwalîd ziemlich viele, doch meist auch anderweitig bekannte Varianten für das Targum zu Pentateuch und Propheten.

[3]) Z. B. Wb. 271, 11.

[4]) Wb. 757, 17 (דור ist Druckfehler für תור). Vgl. B e r l i n e r, T. Onkelos II, 112. L e v y, Chald. Wört. II, 533 b.

[5]) גברא דטמירן גלין ליה.

[6]) Wb. 595, 26—596, 4. Der Schlusssatz ist ganz corrumpirt und wird auch durch die Vermutung N e u b a u e r s : קפטי sei für כופי su setzen, nicht verständlich. Vielmehr hat כופי entschieden die Bedeutung babylonisch, wie oben S. 50, A. 1, 3. Es muss mit einer geringen Modification gelesen werden: פאני ראית פי [מצחף] כופי צפנת פענח גיר מתרגם מתרגם באללפט אלעבראני כאצה: »Ich sah in einem babyl. Exemplar צ' פ' nicht übersetzt, bloss mit dem hebr. Worte selbst übersetzt.« Nach diesem vereinzelten Targumexemplar gehört also die Stelle zu den in der Massora mit קרא ותרגום verzeichneten. S. B e r l i n e r, Die Massorah zum Targum Onkelos, S. 57—61.

25, 7 mit שליטלין und II Sam. 3, 31 mit זקין übersetzt sei. 7) האלה, Richter 6, 11 wird mit בוטמא übersetzt, dasselbe Wort, ib. v. 19, mit אילנא; das sei kein Widerspruch, weil אילנא. Baum, nur der allgemeine Begriff von בוטמא, Terebinthe, sei. 8) גלילות, Josua 22, 10, und הגלילה, Ezech. 47, 8 übers. das Targum mit גלילי, גלילא, während גלילות, Jos. 18, 17, mit לגלגלה übersetzt ist; dies ist richtig, weil nach dem Targum גלילות an letzterer Stelle mit dem Jos. 15, 7 erwähnten הגלגל identisch sei. 9) כידון wird auf drei verschiedene Arten übersetzt: mit רומחא, Jos. 8, 18, מצחתא, 10) I Sam. 17, 6, תריסין, Jerem. 6, 23; Abulwalîd findet, dass von diesen drei Übersetzungen die zweite mit der ersten übereinstimmt. 11) Den Umstand, dass im Targum zu Jes. 6, 3 אמות mit אילות, und zu Ez. 14, 10 das mit jenem gleichbedeutende אילים mit אילא übersetzt, dasselbe Wort also einmal männlich, einmal weiblich abgewandelt ist, erklärt Abulwalîd damit, dass der Targumist sich nach dem Genus der betreffenden Textworte richtete. 12) Warum האלה, Jos. 24, 26, mit אליתא übersetzt sei, bekennt Abulwalîd nicht zu verstehen. 13) Der Sinn von אכסדרא, Übers. von המסדרונה, Richter 3, 23, ist ihm nicht gewiss, doch scheint ihm annehmbar, dass es dem Sinne nach dasselbe bedeutet, was das hebr. Wort, wenn es auch nicht, gleich diesem, von סדר herstammt. 14)

Oft versieht Abulwalîd das zu Zwecken der Erklärung angeführte Targum selbst mit einer Erklärung, wo er das für nöthig findet. Er verweist entweder auf eine andere Targumstelle, wo das zu erklärende Targumwort ebenfalls vorkömmt, aber aus dem damit

7) Wb. 428, 8 f. — 8) Wb. 47, 3—6; s. oben S. 7, Anm. 39.

9) Wb. 136, 1—8. Unsere Targumausgaben, auch der Cod. Reuchl., haben auch Jos. 18, 17 לגלילא.

10) Das scheint, nach dem Textworte ומצחת im selben Verse, aus der Vulgata מסחפא corrumpirt zu sein. Vielleicht lautete das Wort ursprünglich מצחפא, (was bei Kimchi, auch im Wörterbuche s. v. כיד, zu מחצפא wurde), woraus dann leicht מצחתא entstehen konnte.

11) Wb. 319, 1—6. Abulwalîd erklärt demnach מסחפא (מצחפא), wie auch Raschi und Kimchi in in ihren Commentaren z. St., als Lanze, nicht als Schild. Anders Levy, Chald. Wört., II, 51a.

12) Wb. 39, 15.

13) Wb. 47, 12. Kimchi erklärt das Wort mit Thürbalken, vgl. Levy, Chald. Wört. I, 29 a. Abulwalîd's Leseart אליתא (für אלתא) ist vielleicht aus dem Plural אלותא entstanden.

14) Wb. 475, 33—476, 3.

übersetzten Textworte leichter verständlich ist; [15]) oder er verweist auf ein gleichlautendes talmudisches, neuhebräisches oder aramäisches Wort, [16]) das er manchmal auch mit der Erläuterung älterer Autoritäten versieht. [17]) Oft erklärt er den Targumausdruck durch Übersetzung in's Arabische; [18]) und zuweilen wird die Erklärung zu einer Rechtfertigung der targumischen Wiedergabe des Textwortes. [19])

---

[15]) ולאסתקפא. Gen. 43, 18. erklärt nach מלין דתקיפי. Deut. 22, 13. Wb. 444, 16 f. — ואתרכינת. Jos. 15, 18. durch dasselbe Wort in Gen. 24, 64, Wb. 614, 9 f. — ונעצת. Richter 4, 21, d. נעיץ. Gen. 28, 12. Wb. 614, 5 f. — בהתתיך. Ez. 16, 36 d. בית בהתתיה. Deut. 25, 11, Wb. 428, 19 ff. — סקיפיא. Ez. 41, 26 d. סקיפתא. I Sam. 5, 4, Wb. 497, 21. — ינזון. Nach. 1, 12 d. נזו. II Sam. 19, 18. Wb. 130, 30. — Zu גבלי. Gen. 18, 6, bemerkt er, dass mit demselben Worte auch חליט übersetzt werde, Wb. 507, 29 f.

[16]) וזגא. Exod. 28, 34 — זג של בהמה (Nazir 6, 1). Wb. 578, 5—7. — חתולין. Jes. 13, 12 — חתול. bekanntes Wort der Alten für Katze. Wb. 74, 32. — בפתיתין. Jes. 30, 7 — פתיתין. Brocken, Wb. 383, 28. — לאתנקאה. Ez. 16, 4 — לנקר חצי. Chullin 41 b. ניקור בשר (»Reinigung des Fleisches von seinem Fette«). Wb. 396, 2—7. (Levy, Chald. Wb. II, 127 a, hält die Leseart לאיתנקאה, welche auch Cod. Reuchl. hat, für richtig, und nimmt auch für das talmudische ניקור, das auch Aruch bietet, die Lesung mit י als die bessere an, Neuh. Wb. III, 431 a).

[17]) Zu לקנא. Richter 6, 38. citirt er die Erklärung Scherira's zum talmud. לקנא. Sabb. 12 a, Wb. 491, 9—11. Zu עישבנה. I Sam. 13, 12. die Erkl. Hâi's zu עישבני. Kelim 13, 3. Wb. 252, 2—6. Zu נית. I Kön. 6, 5, »Erklärungen der Gaonim« (vgl. Hâi zu Ohol. 8, 1) über נית. Wb. 291, 31—33. Zu הימרית. Jes. 30, 7. Scherira über das gleiche Mischnawort, Wb. 152, 28 f. Zu נצרא. Jes. 44, 12. Scherira über dasselbe Wort in Sabb. 123 b, Wb. 541, 14 f. Zu ענבריא. Jer. 17, 6, Scherira's Erklärung, Wb. 557 6 f.

[18]) So חליל לוחין. Ex. 27, 8. Wb. 91, 2. כתרי גזרי. I Kön. 20, 27. Wb. 255, 3. מה לכון כדון. Jes. 22, 1. Wb. 564, 27. דמטפח קורנסא. Jes. 41, 7, Wb. 578, 17. אשכרועין. Jes. 41, 19, Wb. 74, 32. אתמסיאו נרבי חמריא. Joel 1, 27. Wb. 501, 4—7. כדים. Amos 3, 12, Wb. 84, 19. אספמיא. Ob. 20, Wb. 496, 7 f. אזמילא, Jes. 44, 13. erklärt er durch Erläuterung des gleichlautenden arabischen Wortes, das nur zur Bezeichnung eines grossen Messers diene, Wb. 642, 18 f.; קמטריא, II K. 10, 22, durch arabisch קמטר, Kasten, Wb. 360, 7. איסרת. Exod. 12, 22, erläutert er durch den Gebrauch der hebr. Wurzel אסר in Num. 30, 11 und Ez. 46, 4, Wb. 19, 17—20; zu מיסרא. Ezod. 30, 39 verweist er auf Dan. 4, 31, Wb. 741, 5; מלוחים. Zeph. 2, 9 erkl. er wie מלוח Hiob 30, 4, Wb. 248, 3—6.

[19]) Das Targum zu בפרשדנה, Ri. 4, 22, erklärt er daraus, dass der Übersetzer das Wort aus פרש, Unrath, und einem paragogischen ה abgeleitet habe. Wb. 596, 16 f. (richtiger Raschi und Kimchi z. St.). מערה. Ri. 20, 33, ist aus ערות. Jes. 19, 7 abgeleitet, darum mit מישר übersetzt, Wb. 548 20. שבמימש

Das Targum gilt Abulwalîd entschieden als Autorität und Träger der Überlieferung. Der Ansicht der Gaonen Saadja und Scherira, dass ימים, Gen. 36, 24, Maulesel bedeute, hält er die abweichende Meinung des Targum entgegen, ohne sich jedoch ausdrücklich für diese zu erklären.[20] Für והב, Num. 21, 14, citirt er neben der Tradition auch das Targum, welche beide das Wort von יהב, geben, ableiten.[21] In seiner Polemik gegen die gewöhnliche Übersetzung von דישון, Deut. 14, 5 (Gemse) beruft er sich auf das Targum: ריםא, womit das Nashorn gemeint sei.[22] Neben der Massora führt er auch das Targum als Beweis dafür an, dass אשדת, Deut. 33, 2, in zwei Wörter zu trennen sei.[23] קשב, I K. 18, 29, ist nach Abulwalîd Participium und auf der letzten Sylbe zu betonen, daher von קשב, II K. 4, 31, zu unterscheiden; dafür zeuge auch das Targum zu ersterer Stelle.[24] In Ezech. 44, 22 ist vor מכהן das auch Koh. 2, 25 vorkommende חוץ zu supponiren, wie auch vor ממנו, Ri. 11, 34. »Ausser dem einen Priester,« dem Hohenpriester sollen die Priester eine Wittwe nehmen dürfen. Damit stimmte sowohl die Überlieferung[25] als das Targum überein.[26] Die sonst für gut befundene Herleitung von נגוזו, Nachum 1, 12, aus גזז, abschneiden,

I K. 10, 22, hielt Targ. vielleicht für ein zusammengesetztes Wort und übersetzte ישנפיל. Wb. 574, 9. העזובה. Jes. 6, 12, ist mit צדיותא übers., als Synonym von שממה. Wb. 515, 26. מאוזל. Ezech. 27, 19, wird mit בשיירין übersetzt, was entweder »in Karawanen« oder »auf Wegen« bedeutet, vgl. Targ. zu Gen. 37, 27, Wb. 31, 4—6 (so auch Kimchi im Comm. und Wörterbuch; über andere Lesearten vgl. Levy, Ch. Wb. II, 456 b, שדי II, und 477 b, שיראה). הטירות. Ez. 46, 23, üb. Targum mit נדבכין, als gleichbed. mit טור im selben Verse, Wb. 262, 30—263, 2. מישר פלוג דינא, als Übers. für עמק החרוץ, Joel 4, 12, erklärt sich aus חרצת, I K. 20, 40, Wb. 250, 25 f. התקוששו, Zeph. 2, 1, wird mit אתכנישו »versammelt euch« übersetzt, weil nach dem T. das Wort zu קשש, Stoppeln lesen, gehört, Wb. 649, 26 f. (vgl. Raschi und Kimchi z. St.).

20) Wb. 284, 32. — 21) Wb. 181, 5.

22) Wb. 158, 15—17. Saadja übersetzt ראם ebenfalls mit כרכדן, s. Genesius, Thesaurus 1249 a.

23) Wb. 70, 13 f., s. oben, S. 56. — 24) Wb. 650, 20.

25) S. Kidduschin 78 b.

26) Diese Erklärung findet sich nur im arabischen Original des Luma (s. Op. LXVIII, n. 2) und zwar an zwei Stellen, nach R. 152, 11 und nach 229, 23. In Wirklichkeit haben Überlieferung und Targum nicht aus dem von Abulwalîd angegebenen Grunde so erklärt, sondern weil sie מן als partitivum (»ein Theil der Priester«) nahmen. S. Raschi und Kimchi z. St.

giebt Abulwalîd dem Targum zu Liebe auf, in welchem das Wort mit נִיזִין »überschreiten« wiedergegeben wird.[27]) In Zach. 9, 6 dürfte מַמְזֵר eine andere Bedeutung haben als in Deut. 23, 3; jedoch hat auch dort das Targum den aus letzterer Stelle bekannten Sinn angewendet.[28]) Dass יֹבֵל Widder bedeute, dafür citirt er ausser dem Talmud auch das Targum zu Josua 6, 4.[29])

Selbst der Tradition stellt er, wenn er es für nöthig findet, die Erklärung entgegen, die im Targum ausgedrückt ist. Er sagt, dass die talmudische Erklärung[30]) von מַשְׁקֶה, Ezech. 45, 15, zwar zuverlässig sei, aber für annehmbar dürfe auch die des Targum gelten.[31]) Ebenso constatirt er, dass וְעַד כֶּרֶם זָיִת, Ri. 15, 5, im Targum anders übersetzt sei, als es nach dem Talmud[32]) zu übersetzen wäre.[33])

Die Bedeutung des Targums für die Exegese Abulwalîd's zeigt sich besonders dort, wo er dasselbe als alleinige Autorität für die Erklärung eines schwierigen Wortes oder einer seltenen Wortbedeutung anführt.[34]) Das Targum ist für solche Wörter gewissermaassen als der alleinige oder hauptsächlichste Träger der lexikalischen Überlieferung anerkannt. Bei anderen, etymologisch weniger Schwierigkeiten bietenden oder auch anderweitig ihrem Sinne nach bekannteren, aber immerhin der Stütze der traditionellen

---

[27]) Wb. 130, 27—31. — [28]) Wb. 369, 21—24. — [29]) Wb. 273, 8. — [30]) S. unten, S. 80.

[31]) Wb. 743, 23 f. — [32]) S. Baba mezia 87b. — [33]) R. 160, 1—4.

[34]) Hier stehe eine Liste der so erklärten biblischen Wörter. Die in Klammer stehenden Zahlen bedeuten Seite und Zeile des Wb. אגורה, I Sam. 2, 37 (21, 2). ארת, II K. 4, 39 (29, 23). אטומים. I K. 6, 4 (36, 24—26). אלון, Gen. 13 18, Ri. 9, 6 (47, 12 ff.). אלה, Ri. 6, 11, Jes. 1, 30 (47, 1—3). אלון, Jes. 6, 13, Ez. 27, 16 (51, 1 f.). אפר, I K. 20, 38 (66, 26). איש, Micha 6, 10 (41, 9 f.). גה, Ez. 47, 13 (126, 2). דודים, II Kön. 10, 7 (154, 15). הזים, Jes. 56, 10 (173, 2). השיפי, I K. 20, 27 (255, 3). טירות, Ez. 46, 23 (262, 31). ויאל, I S. 17, 39 (273, 11). תתימרון, Jes. 61, 6 (285, 20, l. תתפנקון). והוקענום, II Sam. 21, 6 (294, 13). כפתוריה, Zeph. 2, 14 (337, 6). נחוין, I Sam. 21, 9 (426, 9) נחשתך, Ez. 16, 36 (428, 19). נכאתו, II K. 20, 13 (436, 11). אסוך, II K. 4, 2 (477, 3). ספל, Ri. 6, 38 (491, 9). עגות, Gen. 18, 6 (507, 29). מעצד, Jes. 44, 12 (541, 14). תערובות, II K. 14, 14 (547, 16). פורה, Jes. 63, 4 (567, 8). צמקים, I Sam. 25, 18 (613, 15). צפיעות, Jes. 22, 14 (618, 23). קלחת, I Sam. 2, 14 (635, 22). יקסס, Ez. 17, 9 (639, 2). מקצעות, Jes. 44, 13 (642, 18). אריאל, Jes. 29, 1 (657, 21). ירד, Jes. 41, 2 (667, 1). ששר, Jer. 22, 14 (693, 10). שבבים, Hos. 8, 6 (697, 15). שדמות, II K. 23, 4 (705, 15). שחלת, Exod. 30, 34 (714, 5). שחיף, Ez. 41, 16 (714, 20). שנהבים, I K. 10, 22 (743, 10). תחרא, Ex. 28, 32 (760, 20). תפל, Ez. 13, 10 (767, 30). — S. noch R. 48, 39: ויציקו, II Sam. 15, 24 und R. 137, 20: האשורי, II Sam. 2, 9.

Erklärung bedürfenden Ausdrücken citirt er ebenfalls das Targum als Beweis der anders woher entnommenen Erklärung.[35]) Manchmal erschliesst er den Sinn eines Wortes aus dem Zusammenhange und bestätigt ihn dann durch das damit übereinstimmende Targum.[36])

Auch wo es sich nicht um seltene und schwierige Wortbedeutungen, sondern um sonstige Schwierigkeiten des Textes handelt, liebt es Abulwalîd, die Erklärung des Targums zu der seinigen zu machen.[37]) Oft, wenn die Übereinstimmung seiner eigenen Erklärung mit dem Targum nicht auf der Hand liegt, beweist er, dass eine solche Übereinstimmung thatsächlich vorhanden sei. In Lev. 14, 37 wird שְׁקַעֲרוּרֹת von den Einen mit »Linien« übersetzt, von den Anderen mit »Einschnitten.« Wenn auch das Targum — פחתין — als Beweis für die erste Übersetzung herangezogen wurde, so beweist sie vielmehr die Richtigkeit der andern, indem פחתין von פחות stammt, womit das Talmudische eine Verminderung ausdrückt und womit auch פחתים, II Sam. 17, 9, verwandt ist.[38]) Dass פקעות, II Kön. 4, 39, ebenso פקעים, I K. 7, 24, nicht, wie gewöhnlich erklärt wird, Coloquinten, sondern eine auch im Arabischen פקע genannte Gattung Schwämme bezeichne, beweist Abulwalîd auch damit, dass מקלעות פקעים, I Kön. 6, 18, übersetzt ist mit וגלף חיזו ביעין,

[35]) Es sei nur auf die Stellen des Wörterbuches selbst verwiesen, an denen das Targum auf diese Weise als Zeuge einer Wortbedeutung angeführt wird : 36, 14 ; 69, 22 ; 69, 29 ; 69, 30 ; 114, 18 ; 149, 17 ; 153, 9 ; 214, 25 ; 216, 33 ; 226, 25 ; 227, 20 ; 239, 23 ; 250, 12 ; 253, 3 ; 269, 5 ; 273, 31 ; 282, 19 ; 288, 7 ; 320, 11 ; 332, 16 ; 342, 22 ; 360, 2 ; 371, 7 ; 383, 26—29 ; 391, 5 ; 395, 13 ; 396, 1 ; 429, 15 ; 438, 4 ; 444, 11 ; 451, 7 ; 452, 7 ; 477, 11 ; 502, 28 ; 480, 13 ; 498, 19 ; 501, 25 ; 507, 18 ; 510, 25 ; 513, 6 ; 515, 25 ; 519, 16 ; 568, 18 ; 579, 30 ; 595, 4 ; 606, 16 ; 614, 5 ; 619, 28 ; 626, 18 ; 632, 18 ; 638, 31 ; 641, 27 ; 645, 21 ; 652, 27 ; 668, 24 ; 670, 25 ; 723, 27 ; 736, 2 ; 738, 30.

[36]) S. über כידון, Jos. 8, 18 (318, 33—319, 1), über טבור, Ri. 9, 27 (260, 1 f.) ; über חוחים, I Sam. 13, 6 (215, 8) ; über באשמנים, Jes. 59, 10 (732, 21) ; האיתון, Ez. 40, 15 (41, 28 f.).

[37]) Zu Gen. 5, 24 (358, 7, Abulwalîd liest ארי אמית יתיה, s. Abr. Ibn Esra als Gramm., S. 13, A. 65 und S. 146, A. 14) ; Exod. 15, 2 (415, 7) Exod. 22, 1 (R. 181, 36) ; Exod. 34, 19 (194, 24—26) ; Richter 5, 21 (164, 21) ; I Kön. 20, 33 (227, 30) ; Jesaia 2, 6 (284, 6—8, vgl. 741, 16) ; Jesaia 14, 31 (288, 18 —20) ; Jes. 31, 9 (485, 3) ; Jes. 57, 10 (227, 24) ; Ezech. 28, 13 (767, 23—27) ; Ez. 41, 22 (R. 180, 20) : Micha 1, 7 (Op. 372) ; Zachar. 11, 13 (295, 21, auch im arabischen Original des R. zu 28, 35).

[38]) Wb. 755, 1—4.

womit das Targum von ויפתח, I. Kön. 7, 36, zu vergleichen sei; nun aber dienen wol die Figuren der Schwämme als Gegenstand der Malerei, nicht aber die der Coloquinten, die vielmehr zu Reliefs benützt werden. [39]) וכרמל בצקלונו, II Kön. 4, 42, bed. Graupen in der Hülse, d. h. ungeschält; so auch Targum: ופירוכא בלבושיה. [40]) Dass die Conjunction אם, Jes. 24, 13, »nach« bedeute, will Abulwalîd auch aus dem Targum z. St. beweisen, freilich mit Unrecht, da בתר die Übersetzung von אם כלה ist. [41]) Andererseits bringt er seine Erklärung von אם כלה, Amos 7, 2: »nachdem er vollendet hatte,« mit dem Targum עד לא שיצי »bevor er v. h.« so in Einklang, dass אם zu den Wörtern gehöre, welche Entgegengesetztes ausdrücken können. [42]) Jerem. 21, 13 bed. העמק Entfernung, also den durch seine Höhe und Steilheit entfernten, unzugänglichen Ort; dies sei auch die Meinung des Targum. das jenes Wort mit תוקפא wiedergiebt. [43]) צעיריה, Jerem. 48, 4, eigentlich die Kleinen, heissen per antiphrasin die Grossen, daher Targum: שלטוניהון. [44]) Auch לקלס, Ez. 16, 31, eig. spotten, bed. per antiphrasin rühmen, woraus auch das Targum דמתהניא zu erklären sei. [45]) צחר, Ez. 27, 18, bedeutet »weiss;« Targum hat מילת כבינא, כבינא aber ist die weisse Wolle. [46]) יזע, Ez. 44, 18, bed. Stärke, den Ort, wo der Körper am stärksten ist: nicht dort, sondern höher hinauf sollen die Priester sich umgürten; das meint auch Targum: »nicht auf ihren Lenden, sondern auf dem Herzen.« [47]) Wenn im Targum zu Habakkuk 2, 4 הנה עפלה so übersetzt wird: »siehe die Frevler sprechen: dies Alles ist nichts« — so meint Abulwalîd, dass dies auf der

---

[39]) Wb. 583, 18-24. Nach Abulwalîd bedeutet nämlich sowol מקלעות (Wb. 636, 11) als ויפתח (Wb. 594, 10) Malerei, נקש. Das vielleicht kunstgeschichtlich verwerthbare Argument lautet wörtlich: ואלפקע ממא תנקש צורתה ואלחנטל לא ינקש בל יכּב פי אללוח פתתעלק צורתה.

[40]) Wb. 619, 9—11. So auch Kimchi in Comm. zu St. Doch muss nach dieser Auffassung, da בלבושיה das Suffix des Singulars hat, פירוכא gelesen werden, nicht פירוכן; so liest in der That Ibn Parchon s. v. צקל. Nach der gewöhnlichen Leseart bed. בלבושיה das Gewand des Mannes, der das Geschenk brachte.

[41]) 55, 6 f. — [42]) Wb. 55, 7—10. — [43]) Wb. 534, 32—34.

[44]) Wb. 616, 14. Aehnlich Kimchi: על דרך גנאי. Raschi hingegen erklärt das Targum so, dass die Geringen unter den Herrschern gemeint seien.

[45]) Wb. 636, 8. — [46]) Wb. 606, 24—27.

[47]) Wb. 280, 19—21. In der That liegt aber dem Targum die talmudische Erklärung (Zebachim 18b) zu Grunde.

Auffassung beruhe, die er selbst von dem Satze hat, wonach עפלה bedeutet: »sie (die Prophezeiung) ist erhaben,« d. i. entfernt.[48]) נְטִילֵי כֶסֶף, Zeph. 1, 11, ist soviel als נְשִׂיאֵי כֶסֶף, also Fürsten des Silbers, Vornehme, Reiche. Gut übersetzt daher Targum: כל עתירי נכסיא.[49]) הַנַּעַר, Zach. 11, 16, stammt von נָעַר, schütteln, bewegen, und bedeutet das von seinen Gefährten getrennte, verirrte Herdenthier. Nach derselben Auffassung übersetzt Targum mit דאיטלטלי.[50])

Abulwalîd theilt ziemlich oft das Targum auch dort mit, wo er eine andere, von demselben abweichende Übersetzung als die richtige erklärt, oder wenigstens eine andere abweichende Erklärung neben dem Targum anführt.[51]) Zuweilen citirt Abulwalîd nach seiner eigenen Ansicht die davon abweichende Erklärung des Targums, mit dem Bemerken, dass auch diese annehmbar sei, so zu איל, Gen. 14, 6;[52]) zu מַעֲרֵה, Richter 20, 33;[53]) zu אחלי, II Kön. 5, 3;[54]) zu איים, Jes. 34, 14;[55]) zu Jes. 40, 1.[56]) — Einige Male citirt er das

[48]) Wb. 539, 13—15.

[49]) Wb. 431, 10—18. Anders erklärt die Targumstelle Kimchi im Comm. z. St.: נטילי כ' bedeute die mit Silber Beladenen, vgl. נֵטֶל, Prov. 27, 3. Im Wörterbuche s. v. נטל giebt Kimchi zuerst die Erklärung: מְשׂאֵי כֶסֶף, Silberlasten, dann als zweite Erklärung: או יהיה נטילי כסף נושאי כסף כלומר העשירים ראשי הכסף. Die Herausgeber des Liber Radicum verstanden das nicht und emendirten ראשי in אנשי. Vielmehr ist נושאי in נשיאי zu ändern, und ראשי הכסף ist die Übers. von Abulwalîd's (Z. 11) רוסא אלפצׄה. Ibn Parchon s. v. נטל (40 c) hat die Targumleseart: עתירי כספא.

[50]) Wb. 443, 5—7. Anders Raschi; es sei das »junge,« unerfahrene Thier gemeint, das den Weg zur Hürde nicht finden kann.

[51]) S. 74, 32; 84, 18; 92, 18; 145, 10; 169, 13; 198, 23; 218, 2; 267, 18 f.; 291, 31 f.; 311, 14—18; 320, 24; 320, 25; 360, 7; 384, 9; 393, 31; 394, 23; 413, 15; 493, 20; 497, 2; 501, 4; 506, 19; 512, 14; 556, 8; 578, 17; 596, 17; 609, 17; 649, 26; 654, 1; 689, 2; 698, 21; 734, 16; 765, 1.

[52]) Das Wort bed. nach Abulw. Brücke oder Gewölbe, קַנְטַרָה, vgl. I K. 6, 31; doch möglicherweise Ebene, wie Targum übersetzt. Wb. 39, 5—7, vgl. 47, 17. Die erstere Erklärung von איל findet sich auch bei Menachem b. Sarûk, s. v. איל III, p. 22 b.

[53]) Nach Abulw. Seite, nach Targum Ebene (s. oben S. 63, Anm. 19), »was auch nicht unwahrscheinlich ist.« Wb. 548, 19.

[54]) Das Wort bed. nach Abulw. Ziel, äussersten Vortheil, nach Targum Heil. Wb. 35, 6.

[55]) Plural von אִיָּה, Schakal, nach Targum חתולין, Katzen. »Der Schakal ist der Katze ähnlich.« Wb. 37, 30—33.

[56]) Abulwalîd hält es für möglich, dass נַחֲמוּ Imp. Kal sei (vgl. הַחֲקוּ, Ez. 11, 15) im Sinn von »tröstet euch, beruhigt euch«; עַמִּי ist dann Vocativ. Doch

Targum auch dann, wenn eine von seiner eigenen Erklärung abweichende Annahme durch dasselbe bestätigt wird.[57])

Endlich lassen sich, wenn auch nicht zahlreiche, Beispiele dafür bringen, dass Abulwalîd die Richtigkeit des Targums bestreitet und ihm gegenüber seine eigene Ansicht aufrechthält. Richter 17, 10 bedeutet עֵרֶךְ nach dem Targum ein Paar (Gewänder); indessen ist es dem Inhalte des Satzes angemessener und auch mit dem Ausdrucke selbst vereinbar, dass damit die Gesammtheit dessen, was ein Mann an Kleidern bedarf, gemeint ist.[58]) Die Erklärung des Targums für עֹטְרִים, I Sam. 23, 26, »auflauern,« ist etymologisch nicht begründet.[59]) Zu der Übersetzung von I K. 5, 3: בַּרְבֻּרִים אבוסים mit »gemästete Vögel« bemerkt Abulwalîd: Ich glaube nicht, dass Vögel gemeint seien; als אָבוּס kann ein Rind bezeichnet werden, weil es an der Krippe, אֵבוּס, gehalten wird. Krippen aber giebt es nur für Vierfüssler. Doch ist der Ausdruck möglicherweise auf das Geflügel übertragen.[60]) דּוּמָה, Jes. 21, 11, bedeutet nach Abulwalîd Edom, Rom. Das Targum scheint, da es das Wort unübersetzt lässt, an Duma, die Nachkommen Ismaels (Gen. 25, 14) zu denken. »Aber dann weiss ich nicht, was מִשֵּׂעִיר bedeuten soll; es wäre denn, das Wort sei mit dem Targum in dem Sinne: »vom Himmel her« zu nehmen, was ich aber nicht annehmen kann.«[61]) קֶסֶת, Ez. 9, 3, bed. nicht Schreibtafel, wie Targ. übersetzt, sondern Tintenfass.[62]) אבל, I Sam. 6, 18, übersetzt Abulwalîd abweichend vom Targum, aber nach einer auf anderen Targumstellen beruhenden Erklärung.[63])

---

kann man mit dem Targum den Vocativ »ihr Propheten« hinzudenken, נחמו ist dann Imp. Piel und עמי Object. Wb. 424, 38—425, 7.

[57]) Zu גרפם, Richter 5, 21 (146, 22); zu כזכר, Jerem. 17, 2 (195, 26 f.); zu חפש, Ez. 27, 20 (242, 16); zu אמצים, Zach. 6, 3 (57, 17).

[58]) Wb. 549, 2. — [59]) Wb. 518, 23. — [60]) Wb. 118, 3—6.

[61]) Wb. 155, 19—25. Z. 24 ist statt עלי הדא אלמעני mit der Rouener Hschr. richtiger zu lesen: עלי גיר אלמעני. Kimchi s. v. דום polemisirt gegen Abulwalîd und rechtfertigt das Targum.

[62]) Wb. 639, 12.

[63]) Im Ortsnamen אבל מחולה übersetzt Targum den ersten Bestandtheil immer mit מישר, Ebene. Dasselbe bedeute אבל auch an der angeführten Stelle, wenn auch das Targum hier anders übersetzt (nämlich mit אבנא, nach Ibn Parchon und Kimchi, weil in אבל das ל an der Stelle eines נ steht). Wb. 17, 21—27.

Er macht auf die Widersprüche aufmerksam, die sich im Targum finden, im Bezug auf צפחת [64]) und in Bezug auf קיץ. [65])

3.

Die Traditionslitteratur.

Die talmudischen Kenntnisse Abulwalîd's darf man trotz seines oben erwähnten bescheidenen Selbstgeständnisses nicht unterschätzen. Er hat von dem Wortschatze der Mischna und des Talmuds den umfassendsten Gebrauch gemacht, um mit seiner Hilfe den biblischen Wortschatz und Sprachgebrauch zu erklären, und ebenso nimmt er häufig genug in seiner Auslegung Rücksicht auf die talmudische Exegese. Obwohl er die talmudischen Citate wenigstens zum Theile secundären Quellen, den Schriften der Gaonim entnommen zu haben scheint, so wird doch die grössere Anzahl derselben auf dem Wege eigenen Forschens gewonnen sein. Zuweilen wagt er auch seine eigene Auffassung einer Talmudstelle oder eines talmudischen Wortes vorzutragen. [1]) Es folge hier zunächst eine Übersicht der Traditionsschriften, welche Abulwalîd anführt und benützt. [2])

Von der Mischna, aus der Abulwalîd über zweihundert Citate genommen hat, sind nur wenige Tractate unbenützt geblieben. Am häufigsten jedoch sind Citate aus den Tractaten Berachoth, Pea, Sabbath, Aboth, Chullin, Kelim. Die Form der Anführung ist, ausser der allgemeinen, bei Citaten aus der Traditionslitteratur ange-

---

[64]) Wb. 617, 27—30. Targum giebt nämlich I Kön. 17, 14 und 19, 6 das Wort mit מאנא, ib. 17, 12 mit צלוחיתא wieder. So bezeugt Abulwalîd; unsere Ausgaben, auch Cod. Reuchl., haben überall צלוחיתא.

[65]) Wb. 631, 17—31. Für קיץ hat Targum II Sam. 16, 1 und 2 דבלתא, Amos 8, 1 סיפי קיטא; Jer. 48, 32 חצדיך. In Wb. 631, Z. 30 l. בציריך statt קציריך (wie auch die Rouener Hschr. hat), da Jerem. 48, 32, nicht Jes. 16, 9 gemeint ist.

[1]) S. z. B. Wb. 202, 8 f.; 745, 26 f.; 677, 8, 14.

[2]) Die Nachweisung einiger der im Wörterbuche angeführten Talmudstellen danke ich meinem verehrten Collegen, Herrn Rabb. M. Bloch. — Über die Benützung der Traditionslitteratur zu sprachvergleichenden Zwecken s. meine demnächst in den Sitzungsberichten der K. Akademie der Wiss. in Wien erscheinende Abhandlung: Die hebr.-neuhebr. und hebr.-aram. Sprachvergl. Abulwalîd's.

wendeten Formel: »Sprache, Ausspruch der Alten«,[3]) häufig genauer: in der Mischna. Manchmal wird die Stelle näher bezeichnet.[4])

Dem babylonischen Talmud entnahm Abulwalîd an zweihundert Citate, ebenfalls fast aus allen Tractaten, am meisten aus Berachot, Sabbath, Chullin. Die Anführungsformel lautet manchmal: »im Talmud.«[5]) Selten wird der Fundort näher angegeben.[6]) Die Baraitha wird im Gegensatz zur Mischna mit פי אלמתניתין citirt.[7]) aber auch Mischna genannt.[8]) Ungenau wird zweimal als der Mischna gehörig bezeichnet, was dem Talmud angehört.[9])

Vom jerusalemischen Talmud citirt Abulwalîd Stellen aus den Tractaten Berachoth[10]) und Pea.[11]) An zwei Stellen nennt er seine Quelle ausdrücklich: Talmud Palaestina's[12])

Die Tôsefta wird ziemlich oft angeführt.[13]) Einige Male

[3]) כלאם אלאואיל. קיל אלאואיל. קילהם, auch לגה אלאבא, Wb. 65, 30. Den letzteren Ausdruck hat auch Jepheth b. Ali im Comm. zu Hoh. 7, 2 (ed. Bargés, p. 93) in Bezug auf אמן.

[4]) S. Wb. 134. 1: פי אלמשנה פי פרק ז' מן מסכת אהלות; Wb. 495, 13: קיל אלמשנה פי מסכת ערלה.

[5]) פי אלתלמוד, Wb. 133, 16; 747, 14. משנה — תלמוד, 460, 15; 482, 8; 620, 14; גמ"א — משנה. 422. 18.

[6]) S. Wb. 89. 2: פי סואל להם פי קול אלהלכה פי אלכותים; gemeint ist die auf M. Nidda 4. 1 sich beziehende Frage: הא איכא בחורים, Nidda 33a. Wb. 191, 25: פי פרק הכל שוחטין מן מסכת חולין, nämlich Chullin 7a. Wb. 291, 6: פי פרק באיזה צד מן ברכות, das ist Berachoth 39a (כיצד מברכין = באיזה צד); Wb. 112, 18: מסלה טריפה פי פרק כהן גדול מן מסכת סנהדרין, d. i. Sanh. 20b.

[7]) Wb. 136, 15, wo R. H. 27 b citirt ist. Aber auch קול אלברייתא, 238, 8, wo R. H. 15b, פי אלברייתא, 374, 19. wo Beza 33b citirt ist.

[8]) S. Wb. 495, 15: קיל אלמשנה, wo die Bar. Baba Kamma 58 gemeint ist.

[9]) S. Wb. 133, 15, wo פי אלמשנה ausdrücklich den Gegensatz zum folgenden פי אלתלמוד bildet. Das Citat selbst: שומר מציה כבן גילו ist eine merkwürdige Entstellung aus שומא מציה כבן גילו im Ausspruche Raba's, Baba mezia 27b. — Wb. 249, 18: »In der Mischna wird die Verlobte חרופה genannt;« gemeint ist die Talmudstelle Kidduschin 6a. Zu dieser ungenauen Bezeichnung führte wol der Umstand, das es sich um Mischnahebräisch handelt.

[10]) R. 144, 8 (4d); Wb. 692, 13 (8c); 455, 9 und 609, 30 (12b).

[11]) R. 177, 20 (16a).

[12]) תלמוד ארץ ישראל (Wb. 455, 9 und 692, 13).

[13]) Tos. Berach. 2, 17 (מבואות המטונפים) ist Wb. 265, 14 gemeint, da in der Baraitha, b. Berach. 24b, מטונפות steht. — Kilajim 4, 12: 628, 11—14 (wo der Schluss lautet: עשו מקצתן). — Sabbath 7 (8), 13; 427, 24—27 (das Citat ist kürzer als in der Tosefta, aber dieser näher stehend als der Baraitha in Sanhedrin 65b unten). — Chagiga 1, 2: R. IV, 20 (s. meine Agada der baby-

nennt er sie mit Namen;[14]) einmal citirt er sie ungenau als Mischna.[15])

Einmal scheint Abulwalîd den Tractat Kalla, einen der sogenannten kleinen, nachmischnischen Tractate zu citiren.[16])

Von den Zweiunddreissig Regeln des R. Eliezer, Sohnes des Galiläers Jose citirt Abulwalîd ausdrücklich die achtzehnte[17]) und neunzehnte.[18]) Die zwanzigste hat er offenbar benützt, wenn er sich auch nicht auf sie beruft.[19]) Einen in der neunten dieser Regeln gebrauchten Terminus erwähnt Abulwalîd als traditionellen, aber in einer andern Bedeutung, als er dort gebraucht wird.[20])

Von den tannaitischen Midraschwerken nennt Abulwalîd keines mit Namen. Doch werden mehrere Stellen aus dem zu Leviticus, Sifrâ, angeführt,[21]) zweimal der Sifrê zum Deuteronomium,[22]) einmal die Mechiltha.[23])

---

lonischen Amoräer, S. 74, Anm. 24). — Jômtôb 1, 5: 696, 13—15. — Taanith 1, 3: 94, 29 f. — Kethubôth 5, 5: 329, 5—7. — Schebuôth 1, 7: 25, 7—9. — Zebachim 7, 4: 379, 22—26 (Z. 23 ist nach אצבעותיו der mit demselben Worte schliessende Passus: וישתי רגליה בין שתי אצבעותיו והיה מותח צואריה על גבי אצבעותיו ausgefallen). — Kelim 7, 7: 245, 5—7 (s. Anm. 15).

[14]) פי׳ אלתוספה: Wb. 379, 22; 628, 11.

[15]) Wb. 245, 5, wo nicht Mischna Kelim 17, 5, sondern Tos. Kelim, Baba mezia 7, 7 gemeint ist.

[16]) Wb. 232, 22: כל המחמם עצמו לבטלה עליו הכתוב אומר שוחטי הילדים בנחלים. So lautet zwar der Satz weder Nidda 13a, noch unter den ähnlichen Sätzen in Mas. Kalla, doch steht er den letzteren näher.

[17]) R. 164, 11: תקול אלאואיל רצ׳ אללה ענהם דבר שנאמר במקצת והוא נוהג בכל.

[18]) R. 164, 21: קאול אלאואיל ר׳ א׳ ע׳ דבר שנאמר בזה והוא הדין לחבירו.

[19]) R. 179, 9 behauptet Abulw., dass in Jerem. 33, 27 יעקב für אהרן stehe, ebenso wie die genannte Regel.

[20]) R. 109, 7: Die Alten (אלאואיל רצ׳ אללה ענהם) haben die Pronomina mit dem Ausdrucke דרך קצרה bezeichnet. Ibn Parchon gebraucht den Terminus einmal für das Objectsuffix, insoferne es Abkürzung aus der suffigirten Objectspartikel ist: Machb. 10d, s. v. ברך zu ברכנוכם, Psalm 118, 26, פירושו דרך קצרה כלומר בירכנו אתכם.

[21]) Zu Lev. 11, 25: Wb. 631, 7 (s. Sifrâ, ed. Weiss, 51d); zu 13, 2: 491, 6, (60a); zu 13, 37: 520, 6 (66d); zu 19, 16: 533, 26 (89a); zu 25, 33: R. 156, 3 (109a, vgl. Ibn Esra und Nachmâni z. St.); z. 27, 10: 85, 25 (113b).

[22]) Zu 12, 2—8: R. 214 f.; zu 24, 24: Wb. 212, 24.

[23]) Zu Exodus 21, 11: R. 214, 23 (mit Varianten, s. Friedmann, Anhang zu seiner Mechiltaausgabe, 123b).

Unter der Benennung »Bereschith des R. Hoschaja« citirt Abulwalîd den Midrasch Genesis rabba, und zwar aus dem 20. Capitel.[24]) Ohne Hinweis führt er eine Stelle aus dem Midrasch Tanchuma an.[25])

Das Buch Jezira meint Abulwalîd, wenn er die Eintheilung der Buchstaben des hebräischen Alphabets nach den fünf Sprachorganen den alten Weisen zuschreibt.[26])

Verschiedene sprachliche Belege entnimmt Abulwalîd dem Gebetrituale, das er meist mit denselben Ausdrücken anführt, wie die übrige Traditionslitteratur.[27])

4.

Verhältniss zur Traditionsexegese.

Das Verhältniss Abulwalîd's zu der im Talmud und Midrasch niedergelegten Schrifterklärung ist naturgemäss dasselbe, wie das zum Targum. In jenen, wie in diesem ist es die Tradition, welche als Erklärerin des Schriftwortes erscheint und die von dem Forscher als wahrhaftige und autoritative Zeugin für Vieles anerkannt wird, was sonst in der heiligen Schrift unbestimmbar oder zweifelhaft bleiben würde. Doch unterwirft Abulwalîd keineswegs sein Urtheil von vorne

---

[24]) Wb. 168, 8. Dieses Citat ist, wie es scheint, dem Halachôth gedoloth entnommen; es ist dasselbe, welches bei Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, S. 174, Anm. a, erwähnt wird.

[25]) Wb. 748, 4—8. Dieses Citat findet sich nicht in Genesis rabba, c 18, sondern im Midr. Tanchuma, Abschnitt וישב, im letzten Absatz über Koh. 7, 26.

[26]) R. 5, 23; s. Jezira II, 3.

[27]) 223, 29: אלאואיל פי קולהם פי אלצלוה פי זמאן מכצוץ, nämlich המלך המשפט, vgl. Berach. 12b. — Wb. 259, 20 אלאואיל ...פי אלצלוה, nämlich die Pielform טִבֵּעַ in den Gebetstücken אמת ואמונה und עזרת. — Wb. 588, 5 (קול אלאואיל) aus der Benediction nach der Purimmegilla, s. Megilla 21b. — Wb. 324, 32 citirt er בע״פלי טוהר aus עלינו לשבח, d. i. dem Neujahrsmussafgebete, Absatz אתה נגלית. — Wb. 438, 26, aus dem Gebete (אלדעא): כשם שעשית נס עמהם כן עשה עמנו נסים, das ist der Schluss des an Chanukka und Purim eingeschalteten Gebetstückes, der sich aber in dem heutigen Gebetrituale nicht mehr findet, s. S. Baer's Gebetbuch, 101 f. — Als dem »Gebet« entnommen wird bezeichnet ...הרגילני לדבר מצוה, R. 199, 24, vgl. ib. 31, 15. So heisst es auch in der ursprünglichen Form des Nachtgebetes, wie sie Berachoth 60b zu lesen ist.

herein dem Ansehen der Überlieferung, sondern er steht in seiner Exegese den überlieferten Meinungen selbständig gegenüber, seine Anerkennung derselben ist eine gleichsam aus freien Stücken geübte, und er scheut auch den Widerspruch nicht, wo dieser unumgänglich ist. Er spricht sich nirgends principiell über seine Auffassung der Tradition und deren Verhältniss zum natürlichen Wortsinn aus, wie das später Abraham Ibn Esra gethan hat.[1]) Aber die Principien selbst, die er in dieser Hinsicht zur Geltung bringt, werden aus der folgenden Darstellung sich deutlich genug ergeben.

Besonders häufig nimmt er die traditionelle Erklärung in Anspruch, um seltene Wörter, ungewöhnliche Wortbedeutungen zu erläutern, besonders dann, wo mit dem Verständnisse des Wortes das Verständniss einer gesetzlichen Vorschrift gegeben ist, wobei er entweder die traditionelle Erklärung einfach anführt und sie damit zur eigenen macht, oder sich auf dieselbe als Zeugniss für die von ihm gegebene Erklärung beruft. So citirt er die in der Traditionslitteratur gefundenen Erklärungen von: דק, Lev. 21, 20;[2]) חל, Echa 2, 18;[3]; זג und חרצנים, Num. 6, 4;[4]) טחות, Hiob 38, 36;[5]) יובל, Josua 6, 4;[6]) ילפת, Lev. 21, 20;[7]) כומז, Num. 31, 50;[8]) כסף, Deut. 22, 29 und 19;[9]) מלק, Lev. 1, 5;[10]) מרוח אשך, Lev. 21, 20;[11]) מרחשת, Lev. 2, 7;[12])

[1]) S. mein Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar, S. 77—82. Vgl. Rapoport's hebr. Briefe an Luzzatto, I, 22. ff.

[2]) Wb. 663, 7. Nach der »Überlieferung« bedeute das Wort tagblind, blöde (אלבּיש). — Mit diesem Worte übersetzt auch Saadja דק (nicht, wie Kohut, Tawus, 345, angiebt, מרוח אשך). So scheint demnach die Erklärung דק זה הדוק, Sifrâ zu St. und Bechoroth 38b, aufgefasst worden zu sein.

[3]) Wb. 222, 24—223, 5, nach Pesachim 86a.

[4]) Wb. 188, 1 und 258, 11, nach M. Nazir 6, 2.

[5]) Wb. 261, 30—38, nach Rosch Haschana 21a.

[6]) Wb. 273, 7—11, nach R. H. 26a.

[7]) Wb. 284, 24 f., nach Bechor. 41a.

[8]) Wb. 322, 1—4, nach Sabbath 64a.

[9]) Wb. 327, 27—328, 2: dass כסף eine besondere Münzgattung bedeutet, nach Bechoroth 50b (M. Bech. 8, 7).

[10]) Wb. 379, 16—22, nach Tos. Zebachim 7, 4, vgl. b. Zebachim 64b.

[11]) Wb. 392, 25—29. Er giebt beide Erklärungen aus M. Bechor. 7, 5 und sagt, sie wären beide etymologisch möglich, doch hätten die Weisen nicht nach der ersten entschieden (ואלאשתקאקאן סאיגאן אלא אנהם לא יקטעוא באלאול).

[12]) Wb. 677, 15—20, nach M. Menach. 5, 8.

נישק, I Sam. 30, 17;[13]) סנפיר, Lev. 11, 9;[14]) עמית, Lev. 18, 0;[15]) עישק, Lev. 19, 13;[16]) פצוע דכא, Deut. 23, 2;[17]) פרט, Lev. 19, 10;[18]) ציצת, Num. 15, 38;[19]) קוף, I Kön. 10, 22;[20]) קיקיון, Jona 4, 6;[21]) שאור, Exod. 12, 19;[22]) שחין, Lev. 11, 16;[23]) תאשור, Jes. 41, 19;[24]) תבלול, Lev. 21, 20.[25])

Für folgende Bibelstellen citirt Abulwalîd die traditionelle Erklärung: Exod. 21, 11;[26]) Lev. 15, 3;[27]) Lev. 24, 11;[28]) Lev. 25, 31;[29]) Deut. 18, 8;[30]) Deut. 21, 17;[31]) Deut. 24, 5.[32]) Er führt die Gewichtsbestimmung des Schekel aus dem Talmud an.[33]) Für Lev. 19, 19[34]) und Deut. 24, 6[35]) verweist er auf die bekannten traditionellen Erklärungen dieser Gesetze, ohne dieselben zu citiren. — Als scharfsinnig kennzeichnet er die Erklärung Raba's zu להכרות, II Sam. 3, 35, obgleich es ihm sehr verwunderlich scheint, dass diese Erklärung auf einem Kethîb beruht, das die Massora nicht kennt.[36])

13) Wb. 464, 17—19, nach Berach. 3b.

14) Wb. 496, 4—6, nach M. Chullin 3, 7.

15) Wb. 535, 27: »עמיתך dein Genosse in der Religion, nach dem Ausspruche: עמית עמו במצות.« Damit kann nur gemeint sein der Satz: עולא חבריני עמית בתורה ובמצות, Schebuoth 30a.

16) Wb. 553, 22—27, nach Baba Mezia 111a.

17) Wb. 579, 21—25, nach Jebam. 75a.

18) Wb. 586, 26 f., nach M. Pea 7, 3.

19) Wb. 608, 10—13, nach Menach. 24a, dazu M. Sabb. 19, 6.

20) Wb. 631, 7, nach Sifrâ zu Lev. 11, 27 (51d).

21) Wb. 634, 26—29, nach Sabb. 21a.

22) Wb. 696, 12—15, nach Tos. Beza 1, 5.

23) Wb. 714, 8—13 nach M. Negaim 9, 1.

24) Wb. 74, 31, nach R. H. 23a.

25) Wb. 94, 13—15, nach M. Bechor. 6, 2.

26) R. 214, 21—26, nach Mechiltha zur St. (mit abweichenden Lesearten).

27) Wb. 256, 16—22, nach Sifrâ z. St. (75b) und Nidda 43b.

28) Nur im arabischen Originale der Grammatik, in einem nach את השם, R. 164, 17, ausgefallenen Passus; nach Sanh. 56a.

29) 526, 4—12, nach M. Menachoth 11, 5.

30) Wb. 373, 31—374, 3, nach Sukka 56a, vgl. Sifrê z. St., § 169.

31) Wb. 563, 18—564, 2, nach Baba bathra 122b f.

32) Wb. 212, 22—29, nach Sifrê zu St. (§ 271), vgl. Sôta 44a.

33) Wb. 746, 28—31, nach Bechor. 50a.

34) Wb. 756, 1, s. M. Kilajim 9, 8.

35) Wb. 206, 24, s. M. Baba mezia 9, 13.

36) Wb. 112, 17—21, s. oben S. 54

Manchmal dienen bei Abulwalîd traditionelle Erklärungen als Anhalt und Stütze für andere, in jenen selbst nicht ausdrücklich enthaltene Aufstellungen; oder er zieht aus halachischen Gesetzesbestimmungen weitere Folgerungen in selbständiger Weise. Von der Conjuction אם behauptet Abulwalîd, dass sie an mehreren Stellen der heiligen Schrift (Gen. 47,18; Exod. 20,25; Lev. 2,14; Jes. 4,4; ib. 29,16; Ps. 63,7; ib. 139,19; Prov. 2,3; 3,34; 23,18; 24,11) nicht etwas bedingungsweise zu Geschehendes bezeichnet, sondern im Gegentheil das bestimmte Eintreten einer Voraussetzung; dabei beruft er sich auf die Weisen, welche אם in Exod. 20,25 und Num. 36,4 ebenso erklärt hatten.[37]) In ביום, Exod. 12,5, hat ב die Bedeutung »vor«, wodurch dem Gebote eine ähnliche Erklärung gegeben wird, wie sie in der Tradition sich durch die Deutung des אך ergiebt.[38]) Aus der traditionellen Auffassung von וטהר, Lev. 22,6, als das Aufhören des Tages,[39]) nimmt Abulwalîd die Berechtigung, auch in Lev. 15,13 der Wurzel טהר die Bedeutung des levitisch Reinwerdens abzusprechen und die des Aufhörens (des Flusses) zuzuerkennen.[40]) Dass ו in Lev. 9,22 »nachdem« bedeute, beweist er mit der talmudischen Erklärung dieses Verses.[41]) חתן דמים, Exod. 4,25 f., ist nach Abulwalîd eine Bezeichnung des Kindes: das Kind heisst dort Bräutigam, Verlobter des Todes, weil ihm der Tod bevorsteht. Dabei beruft er sich auf R. Nechemja, der den Ausdruck ebenfalls nicht auf Moses bezieht.[42]) Dass בהמה sowohl die Gattung als ein einzelnes Thier bezeichnen könne, dafür beruft er sich auf eine Bemerkung der Weisen zu Lev. 27,10.[43]) Zur Rechtfertigung seiner Erklärung von מימי, I Sam. 25,11, als Aequivalent von ייני, bringt er

---

37) Wb. 53, 6—22. Die von Abulwalîd angeführte Traditionsstelle lautet: מזבח אבנים יכול רשות ת״ל ואם מזבח מלמד שעתיד לפסוק ולהוריד וכן הוא אומר ואם יהיה היובל לבני ישראל מלמד שעתיד לפסוק ולהוריד. Es gelang mir nicht, dieses Citat zu verificiren. Der bekannte Satz Ismael's über die drei nicht facultativen אם (s. Agada der Tannaiten, I, 248) ist Abulwalîd entgangen, obwol er, wie Ismael, auch Lev. 2,14 als Beispiel anführt.

38) R. 35, 1 f., mit Bezug auf Pesach. 5a.

39) S. Berach. 2b. — 40) Wb. 261, 12—28.

41) R. 22, 24—29, nach Megilla 18a.

42) Wb. 257, 7—13, nach Nedarim 32a, vgl. j. Ned. 38b, Mechiltha zu 18, 3 (58a ed. Friedmann).

43) Wb. 85, 25—28, nach Sifrâ zu St. (113b), Tos. Temura 1, 7, b. Temura 9a.

ein Argument auch aus der trad. Erklärung von מים, I Kön. 18, 13.[44]) Aus der Halacha, dass nur von zwei Flüssigkeiten Erstlinge gebracht werden, von Oel und Wein, beweist er, dass דבש, II Chr. 31, 5, ebenso wie Lev. 2, 11, den Dattelhonig bedeute, da doch vom eigentlichen Honig keine Erstlinge gebracht würden.[45]) Von אזכרתה, Num. 5, 26, einem Synonym zu הזכרון, ib. v. 18, muss unterschieden werden לאזכרה, Lev. 24, 7, womit der wirklich verbrannte Weihrauch gemeint ist, so dass das Wort dieselbe Bedeutung hat, wie מזכיר in Jes. 66, 3. Dazu citirt Abulwalîd auch die Mischna über diesen Weihrauch.[46])

Besonders merkwürdig sind die Beispiele, zu denen Abulwalîd die traditionelle Erklärung nicht nur einfach annimmt, sondern ausdrücklich hervorhebt, dass anders zu erklären wäre, wenn die Tradition dem nicht entgegenstünde. Das ist vorzugsweise bei Beispielen halachischer Exegese der Fall. Exod. 34, 7 könnte ונקה לא ינקה nach Jes. 3, 26 (ונקתה) erklärt werden; »er wird nicht gänzlich ausrotten«, aber die Weisen haben das Zeitwort נקה hier anders aufgefasst.[47]) In וחמישיתיו, Lev. 5, 24, hat das Suffix, wenn auch scheinbar Pluralform, Singular-Bedeutung, wie in בעיניו, Lev. 13, 37, ביניו, Jos. 8, 11, wie das in der Grammatik[48]) ausführlich gezeigt sei; aber diese Erklärung ist keineswegs die entscheidende, denn es giebt noch eine andere, traditionelle Erklärung des Wortes וחמישיתיו, und die ist die richtige.[49]) Der halachischen Erklärung, wenn auch nicht dem Sprachgebrauche gemäss,[50]) ist in בהמה, Lev. 11, 39, auch Geflügel mitinbegriffen.[51]) ספחת, Lev. 13, 2, und מספחת, ib. v. 6,

---

[44]) R. 177, 17—21, nach j. Pea 16a.

[45]) Wb. 152, 20—27, nach M. Terumôth 11, 3.

[46]) Wb. 195, 12—16, nach M. Menach. 11, 7. — Kimchi s. v. זכר polemisirt ohne Grund gegen Abulwalîd, den er missverstanden zu haben scheint. Nicht אזכרתה in Lev. 5, 12, sondern das in Num. 5, 26 hat der Letztere im Sinne von Erinnerung erklärt, und dass לאזכרה, Lev. 24, 7, nicht Erinnerung, sondern Verbrennung, Räucherung bedeute, das sagt Abulwalîd aus demselben Grunde, wie Kimchi selbst.

[47]) Wb. 452, 22—25. Gemeint ist die Erkl. in Joma 86a.

[48]) S. R. 169, 1.

[49]) Wb. 236, 9—26, nach Baba Kamma 108a.

[50]) מן טריק אללגה לא מן טריק אלפקה.

[51]) Wb. 85, 14—18, vgl. R. 183, 26. Ich weiss nicht, woher Abulwalîd diese halachische Exegese hatte; in Chullin 70b findet sich nichts davon. In R.

gehören zu שִׂפַּח, Jes. 3, 17, מִשְׂפָּח, ib. 5, 7 und bedeuten Hautflechte. So wäre die etymologische Ableitung; jedoch nach der wahrhaften Überlieferung ist mit jenen Ausdrücken eine Abart des glänzend-weissen Ausschlages (בהרת) bezeichnet.[52]) חָרֻם, Lev. 21, 18, und קָלוּט, ib. 22, 23, ist Abulwalîd geneigt für Synonyma zu nehmen, in der Bedeutung von abgeschnittenen, abgehauenen Gliedern, und zwar wäre darin eine rhetorische Feinheit zu erkennen, dass die Sprache den einen Ausdrucke beim Thiere, den andern beim Menschen anwendet; aber die traditionelle Erklärung des zweiten Wortes ist dagegen, und die ist die richtige.[53]) וטהר, Lev. 22, 7, nennt Abulwalîd als erstes Beispiel für die gewöhnliche Bedeutung dieser Wurzel: rein werden. Aber nachher citirt er die bekannte traditionelle Erklärung von טהר־ in diesem Verse und wendet sie bei einem anderen Bibelverse an.[54]) עָבוֹת, Lev. 23, 40 und Neh. 8, 15, stellt Abulwalîd mit עָבוֹת, Ez. 20, 28, Jer. 17, 9, zusammen, in der Bedeutung »dicht belaubt«; er bemerkt aber, dies sei die aus der Etymologie sich ergebende Erklärung, während nach der »wahrhaften Überlieferung« das Wort zu עֲבוֹת, geflochtenes Seil, Strick (Jes. 5, 10, Ri. 15, 13) gehört.[55]) נַחַל, Deut. 21, 4, könnte als Thal (wâdî), in dem kein Wasser ist, erklärt werden, wie Gen. 26, 19, Jes. 57, 6, wenn nicht die wahrhafte Überlieferung anders erklärte.[56]) Besonders zu Gute that sich Abulwalîd in seiner Jugend auf die Erklärung von אתו, Deut. 34, 6, als reflexivisch (»er begrub sich selbst«); doch liess er sie fahren, als er die Ansicht der Mischnalehrer kennen lernte.[57]) In Richter 15, 5,

---

183, 27—29 citirt er als weitere Beispiele für diese Anwendung von בהמה auch auf die Vögel: Exod. 20, 10 und Lev. 19, 19 (vgl. Baba Kamma 54b). Auf Grund solcher Erklärung von בהמתך an ersterer Stelle sei auch das Absenden von Vögeln mit Briefen (also Taubenpost) am Sabbath als Verletzung des Ruhegebotes verboten.

[52]) Wb. 490, 30—491, 7, nach Sifrâ zu St., M. Negaim, 1,1, Schebuoth 6b.

[53]) Wb. 248, 33—249, 4; s. Bechoroth 40a. Unter קלט, 635, 23—26, giebt er ohne weitere Erläuterung die trad. Erklärung. Hervorzuheben ist der Ausdruck: מן טריק אלפישט, 248, 34; vgl. 533, 26: מן אלפשט.

[54]) Wb. 261, 4—12. S. oben S. 76.

[55]) Wb. 501, 25, 30, nach Sukka 32b.

[56]) Wb. 424, 20 f. S. M. Sôta 9, 5 (45b) und Maimûnîs Commentar dazu, ferner desselben Mischne Thora, H. Rôzêach, 9, 2 (אל נחל ששוטף בחוקה).

[57]) Wb. 75, 21—27 (vgl. R. 185, 18—21). S. M. Sôta 1, 9, wo als Subject zu ויקבר Gott angenommen ist.

könnte man vor זית ein עד hinzudenken, doch erklären die Alten anders.[58]) בזה, I Sam. 14,34, bedeutet »dort,« wie Num. 22,19, »aber die Alten haben darüber eine andere Meinung, und sie wissen es besser.«[59])

Manchmal citirt Abulwalîd nach seiner eigenen Ansicht die Traditionserklärung, ohne jedoch diese als die richtige anzuerkennen. Das ist der Fall bei נוצה, Lev. 1,16;[60]) תקדש, Deut. 22,9;[61]) קטורות, Ez. 46,22;[62]) חזיזים, Zach. 10,1.[63]) In anderen Fällen sucht er den Widerspruch zwischen seiner eigenen und der traditionellen Erklärung auszugleichen und namentlich die letztere zu rechtfertigen. Zu Lev. 5,2 stellt er auf, dass das zweite und dritte או nicht, wie sonst, dem vorhergehenden ersten או nebengeordnet sind; vielmehr ist בכל דבר טמא der allgemeine Begriff, der dann in den zwei andern, mit או beginnenden Satzgliedern specificirt wird. Anders haben die Männer der Tradition erklärt, nämlich Akiba,[64]) nach dem mit בכל דבר טמא eine besondere Art der Unreinheit, die in eine Sache eindringende (der Aussatz an Häusern) gemeint ist. »Aber dies ist unserer Erklärung nicht entgegengesetzt; der genannte Weise wollte damit bloss das Wort דבר deuten, indem בכל טמא genügend gewesen wäre.«[65])

Eine besondere Art, die traditionelle Exegese zu rechtfertigen und dadurch seine eigene vor dem Vorwurfe zu bewahren, dass sie jener widerspreche, besteht in der Annahme Abulwalîd's, dass dem Schriftworte ein mehrfacher Sinn innewohnt, dass also neben

[58]) R. 160, 2—4, s. Baba mezia 87b.

[59]) Wb. 188, 6 f., nach Chullin 17b.

[60]) Wb. 447, 34—448, 1. Nach den »Männern der Tradition« bed. das Wort nicht Feder, sondern den Magen der Vögel (אלקאנסה od. אלקאנצה, s. Dozy, Supplément, II, 411b). Abulwalîd meint damit die Erklärung Abba Jose b. Chanin's, Sifrê z. St., Zebach. 65a unten. Wie Wb. 447, 28 zu berichtigen sei, s. Z. d. D. M. G., B. 32. S. 626.

[61]) Wb. 628, 1—14. Nach Abulwalîd bed. פן תקדש »damit nicht zehentpflichtig werde,« nach ומקדישים, Nehem. 12, 47 und מקדשו (= מעשרו) Num. 18, 29. Dann giebt er die traditionelle Erklärung nach Tos. Kilajim 4, 22.

[62]) 634, 17—25. Nach Abulw. bed. das Wort s. v. als קשורות, nach der Mischna (nämlich Midôth 2, 5) soviel als מקורות, gebälkt.

[63]) Wb. 218, 2—5. Nach Abulw. Glanz, Blitz. Darauf citirt er die abweichenden Ansichten des Targums (Wind) und des Talmuds, Taanith 9b (Wolke).

[64]) S. Tos. Schebuoth 1, 7 (446, 24 f. ed. Zuckerm.)

[65]) Wb. 24, 28—25, 15.

der traditionellen Deutung auch eine andere, auf dem Sprachgebrauche beruhende Erklärung gestattet ist. Er erklärt כבלע, Num. 4, 20, mit einreissen, auseinandernehmen, und bemerkt dazu: Dies ist nicht der tradirten Ansicht widersprechend, wonach das Wort verhüllen, verdecken bedeutet,[66]) sondern das ist ein zweiter, ebenfalls möglicher Sinn des Wortes; nothwendigerweise war es den Leviten verboten, sowol beim Auseinandernehmen als beim Verpacken des Stiftzeltes zugegen zu sein.[67]) בעיניו, Lev. 13, 37, ib. v. 5, könnte sehr gut so erklärt werden, wie עין in Num. 11, 7, Ez. 1, 16, Prov. 23, 31, II Sam. 16, 12, in der Bed. Zustand, Beschaffenheit, wenn nicht nach der Tradition[68]) בעיניו gleichbedeutend wäre mit לעיני הכהן, Lev. 13, 12. »Es ist aber nicht unmöglich, dass das Wort beide angegebenen Bedeutungen zugleich habe, ja das ist sogar in Anbetracht von עינו, Lev. 13, 55, nothwendig.[69]) משקה, Ez. 45, 15, verträgt eine dreifache Erklärung: die des Targum, die der Tradition[70]) und seine eigene (wonach משקה die Herde bedeutet, von der Wurzel שקה = שקק, rennen). Dabei versichert er wiederholt, dass er an der Erklärung der Alten festhalte.[71]) Der einfache Sinn von Lev. 19, 16b ist: bewirke nicht durch deine Verleumdung den Tod deines Nächsten; die Alten legen dem Satze auch andere Bedeutungen bei, die jedoch zu der ersten hinführen.[72]) Deut. 12, 4 bezieht sich nach der traditionellen Erklärung[73]) auf den unmittelbar vorhergehenden Vers; doch verträgt der Vers noch eine andere »zu dieser hinzutretende« Erklärung, wonach in ihm auf das in v. 2 Gesagte Bezug genommen wird. Auch das Verbot in Lev. 19, 26 (»ihr sollt nicht bei dem Blute essen«) kann nach der Tradition[74]) nach sieben verschiedenen Bedeutungen erklärt werden. »Man tadle uns aber nicht deshalb, so schliesst Abulwalîd seine Erklärung, dass wir Deut. 12, 4 nach eigener Auffassung erklärt haben, obwol wir auch die traditionelle Ansicht anerkennen. Haben doch die Rabbinen selbst gesagt: Ein Schriftvers kann nach mehreren Bedeutungen

---

[66]) Er citirt den Ausspruch R. Jehuda's, Jôma 54a.

[67]) Wb. 97, 2—10. — [68]) Sifrâ z. St. 66d. — [69]) Wb. 520, 2—14. — [70]) Pesachim 48a oben.

[71]) Wb. 743, 23—745, 6; s. besonders 743, 28, 32 ff., 744, 33 ff.

[72]) Wb. 533, 24—32, nach Sifrê z. St. (89a), Sanh. 73a.

[73]) Sifrê z. St. (§ 61), vgl. Sabb. 120b.

[74]) Sanhedrin 63a.

verstanden werden.....[75]) Wenn nun auch Deut. 12,4 in seiner trad. Auffassung zu der Gesammtzahl der Verbote gehört,[76]) so ist es doch nicht unmöglich, ihm ein anderes Verbot beizugesellen, ohne dass damit ein Hinzufügen zum Religionsgesetz begangen würde; vielmehr ist das nur eine andere gestattete Erklärungsweise, deren Annahme nicht schadet, sowie es nicht schadet, sieben Bedeutungen in Lev. 19,26 anzunehmen, obwol das ebenfalls nur ein Verbot ist.[77]) Auf dasselbe Beispiel mehrfachen Schriftsinnes beruft sich Abulwalîd, um begreiflich zu machen, dass בִּקֹּרֶת, Lev. 19,20, zwei Bedeutungen zugleich haben könne.[78])

Dass Abulwalîd den mehrfachen Wortsinn nicht bloss als exegetische Methode, sondern als eine in der Natur der Sprache begründete Eigenheit des Bibelwortes auffasste, sieht man besonders deutlich in seiner Aeusserung über אוּר. Gen. 15,7. Nachdem er diesem Worte die Bedeutung »Thal« zugeschrieben, bemerkt er, gewiss im Hinblick auf die traditionelle Erklärung von אור mit »Feuer«: »Es ist nicht die Annahme abzuweisen, dass die Hebräer, wenn sie אוּר כַּשְׂדִּים sagten, zwei verschiedene Bedeutungen damit ausdrücken wollten, wie sie das auch mit dem Ausdrucke בְּאֵר שֶׁבַע und mit dem Ausdrucke בִּקֹּרֶת und anderen beabsichtigten.«[79]) Bei dem ersteren Beispiele denkt er wol an die doppelte Begründung, welche in Gen. 21,30 f. für den Ortsnamen בְּאֵר שֶׁבַע gegeben wird, bringt also für seine Methode gewissermaassen ein klassisches Beispiel aus der heiligen Schrift selbst.

Merkwürdig ist, dass Abulwalîd diese Methode des mehrfachen Sinnes auch auf die Erklärung der Mischna anwendet. Er thut dies in Bezug auf M. Beza 5,3 (אין משקין ושוחטין ....) und sagt: Sowie viele Schriftverse mehrere Bedeutungen haben können, von denen ein Theil nicht mit der von den Alten angenommenen Bedeutung übereinstimmt, ebenso kann man auch dem Worte משקין, obwohl es der Talmud (Beza 40a) zu dieser Mischna in der Bedeu-

---

75) S. Sanh. 34a.

76) לא תעשין בן לי״ figurirt als besonderes Verbot in der Liste des Halachôth gedôlôth.

77) R. 214,30—215,23.

78) Wb. 106,11—26. S. näher darüber Hebr.-neuhebr. Sprachvergleichung, Absch. 2, s. v. בקר.

79) Wb. 28,33—35. Vgl. unten, S. 102, Anm. 12.

tung tränken nimmt, auch einen anderen Sinn beilegen, wonach es von derselben Wurzel stammt, wie das oben erwähnte משקה, Ez. 45, 15, nämlich von שקה = שקק, und der Satz bedeutet dann: Man darf die in der Wüste weidenden Thiere nicht in die Ortschaft treiben, um sie zu schlachten. Der vom Talmud angenommene Sinn des Wortes ist damit nicht ausgeschlossen, weil man eben, wie es im Talmud gesagt wird, die Thiere, bevor man sie zum Schlachten führte, auch zu tränken pflegte.[80])

Die an vorherstehenden Beispielen dargelegte Methode des mehrfachen Schriftsinnes ist ein interessanter Versuch, die Selbständigkeit der Schrifterklärung mit der Unterwerfung unter die Autorität der Tradition zu vereinbaren. Als weiteres Beispiel dieses Verfahrens darf auch Abulwalîd's Erklärung von Exod. 21, 7 dienen, wo er zwar nicht ausdrücklich auf die Möglichkeit des mehrfachen Schriftsinnes hinweist, aber doch deutlich genug sagt: »Diese Bedeutung (nämlich von תצא = verweilen) ist eine andere, als die in der wahrhaften Tradition enthaltenen Bedeutungen,« — d. i. sie gesellt sich denselben hinzu.[81]) Endlich sei seine Erörterung von והב, Num. 21, 14, angeführt, wo er gegenüber der durch Targum und Tradition bezeugten Ableitung des Wortes von יהב, geben, erklärt: er wollte sich dem nicht widersetzen, aber da für diese Ableitung wol die glaubwürdige Tradition zeugt, sie aber aus der h. Schrift nicht bewiesen werden könne, werde er sich eine andere Erklärung erlauben, dass nämlich והב der Name eines Ortes sei.[82])

Nur in zwei Fällen gestattet sich Abulwalîd eine unbedingte Abweisung der traditionellen Erklärung, aber auch da nicht, ohne sich dabei auf eine Autorität stützen zu können. In der Controverse zwischen Eliezer und Akiba über ועשתה, Deut. 21, 12, macht er die Meinung des Ersteren zu der seinen, weil וגלחה zeige, dass unter ועשתה das Abschneiden der Nägel zu verstehen sei; hingegen, bemerkt er weiter, entscheidet die Tradition nach der Meinung Akibas, dass jenes Wort das Wachsenlassen der Nägel bedeute. —[83]) Er citirt die talmudische Meinung,[84]) dass ראה, Deut. 14, 13, mit דאה, Lev. 11, 14, gleichbedeutend sei, verwirft sie aber, sich dabei nicht nur auf den sie ebenfalls verwerfenden Gaon Samuel b. Chofni stützend, son-

[80]) Wb. 745, 17—746, 9. — [81]) Wb. 291, 10—15. — [82]) Wb. 185, 4—10.

[83]) Wb. 552, 19—23. s. Jebam. 38a.

[84]) Chullin 63b.

dern auch aus inneren Gründen ihre Unrichtigkeit nachweisend. — [85]) Die alte, schon im tannaitischen Zeitalter formulirte Lehre vom ה locale, welches das אֶל vertrete, von ihm als Meinung der »meisten Menschen« bezeichnet, weist er einfach zurück. [86])

Zum Schlusse seien noch die Termini erwähnt, deren sich Abulwalîd bedient, um die Tradition und deren Träger zu bezeichnen. Er gebraucht zwei arabische Synonyma, um die Überlieferung zu bezeichnen, [87]) betont, sie sei die wahrhaftige, glaubwürdige, [88]) und benennt die Träger derselben [89]) vorzugsweise mit dem ehrwürdigen Namen der Alten, Vorfahren. [90]) Manchesmal setzt er für Tradition den der Terminologie des Islâm entnommenen und bei den arabisch redenden Juden die Wissenschaft vom Religionsgesetze, die Halacha bezeichnenden Ausdruck Fiḳh. [91])

5.

Die gaonäische Litteratur.

Aus den Halachôth gedôlôth citirt Abulwalîd eine Stelle, welche wegen eines angeblich uncorrecten Ausdruckes von manchen Grammatikern beanstandet wurde. [1]) Abulwalîd vertheidigt den gerügten Ausdruck durch Hinweis auf den Sprachgebrauch der h. Schrift und der Mischna. [2]) Aus den Halachôth, aber nur den Autor, den Gaon Jehûdâi nennend, citirt Abulwalîd zwei Bemer-

[85]) Wb. 656, 19—657, 16. — [86]) R. 38, 26, s. Jebam. 13b.

[87]) אלאת̇ר, Wb. 163, 7; 94, 13; 291, 15; R. 22, 26. — אלנקל, Wb. 158, 8; 501, 27; 524, 21. Für אלכבר, Wb. 185, 6 hat Ms. Rouen: אלאת̇ר.

[88]) אלצחיח, Wb. 236, 17; 491, 27; 524, 21. אלצאדק, Wb. 501, 27; 185, 8. אלמעתמד עליה, Wb. 476, 8; 746, 19; 553, 23.

[89]) אהל אלנקל, Wb. 25, 6; אצחאב אלנקל, Wb. 447, 32. In R. 156, 3 ist אנשי הקבלה ungenaue Übersetzung von אהל אלתפסיר.

[90]) אלאואיל, s. oben S. 71, Anm. 3.

[91]) אתי בה אלפקה, R. 164, 17 (nur im arab. Original). אהל אלפקה, Wb. 379, 17; 756, 1; 552, 20. ט״ק אלפקה. s. oben S. 77, Anm. 50. Aus Maimûnî's Buch der Gesetze, ed. Peritz 1881: פקהא = תלמודיים. S. 7, פקה אלשריעה = תלמוד המצוה, S. 12.

[1]) R. 234, 38. Im Original: ופי כלאם צאחב אלהלכות ישני אלפים אמה וקד אנכר עליה דלך קום מן אצחאב אלדקדוק. Die Stelle befindet sich in Hilch. Erubin und lautet: ומאן דמסגי טפי מישני אלפים אמה בשבת מלקינן ליה.

[2]) S. Hebr.-neuh. Sprachvergleichung, 1. Absch. gegen Anfang.

kungen, dass ירקים im Talmud, Berach. 43b, s. v. als das biblische חבצלת, Hoh. 2, 1, sei,[3]) und dass unter שושנה, Hoh. ib., die Lilie, arabisch סוסאן, gemeint sei.[4]) Auch sonst hat Abulwalîd, ohne das Werk oder den Verfasser zu nennen, die Halachôth benützt.[5]) Einmal citirt er eine nur in den Hal. sich befindende Stelle als talmudisch.[6])

In der Einleitung zu seinem Hauptwerke nennt Abulwalîd als die Autoritäten, auf die er sich bei der Erklärung seltener biblischer Wörter nach ähnlichen Wörtern der Traditionslitteratur stütze,[7]) sowie deren Erklärungen für biblische Bezeichnungen von »Maassen, Gewichten, Vögeln, Steinen und dgl.« er in sein Wörterbuch aufnehme,[8]) besonders die Gaonen Scherira und Hâi. – Im Namen Scherira's führt er Worterklärungen der ersteren Art in der That in beträchtlicher Anzahl an. Bei diesen Citaten nennt er entweder nur den Namen des Gaon, oder ausdrücklich das Werk desselben, dem sie entnommen sind. Abulwalîd nennt den

[3]) Wb. 257, 20. S. auch Raschi zu Berach. a. a. O. Aruch hat die Erklärung anonym, mit Hinweis auf das Targum. Diese wie die folgende Stelle finden sich im 6. Cap. der Hilch. Berachoth.

[4]) Wb. 693, 8.

[5]) S. oben S. 73, Anm. 24; S. 81, A. 76.

[6]) Wb. 625, 12—16 und 451, 22—25. Abulwalîd beweist die Existenz der Wurzel קדד, von der ויקד, Exod. 34, 8, ויקדו Gen. 43, 28, stammen, mit dem als כלאם אלאואיל, also als talmudisch bezeichneten Ausdrucke: בקדידת הרים ובבליעת גאיות. Dieser Ausdruck steht aber nicht im Talmud, sondern in Halachôth gedôlôth, H. Erubin, c. 3 (23 c, ed. Wien). Er beruht auf Mischna Erubin 5, 4: היה מודד והגיע לגיא או לגדר מבליעו, ferner: שמעתי שמקדדין בהרים. Dass מקדדין (wie auch Lowe's Mischnatext hat) eine gute Lesung sei, beweisen Aruch קד I und die bei Rabbinowitz, D. Sofrim z. St. (V, 232), angeführten Autoritäten. Die Erklärung Abulwalîds weicht von der gewöhnlichen Auffassung, wonach hier קדד (קדר) durchbohren, löchern bedeutet, ab; doch scheint sie mit der Auffassung des Hal. ged. in Übereinstimmung, bei dem der ganze Passus so lautet: ומדידת אלפים אמה דקאמרינן בקדידת הרים ובבליעת גאיות דרואין אותן כאילו הן מישור. Er scheint also das Wort im Sinne von senken genommen zu haben. Abulwalîd, Wb. 451, 24, 625, 15 f. erklärt: »indem man in der Vorstellung, Einbildung, die Berge herabsenkt und die Thäler ebnet.« Ibn Parchon s. v. קדד, 58 d: ורבותינו אמרו בקידת (sic) הרים פי' נמיכה. Vielleicht wurde Abulwalîd durch eine übereilte irrige Auffassung des דקאמרינן im Hal. gedôlôth verleitet, den nach diesem Worte stehenden Ausdruck als talmudisch zu citiren.

[7]) R. VII, 15. — [8]) R. XII, 30.

»Commentar zu den Wörtern des 13. Capitels des Tractats Sabbath,« 9) den »Commentar der Wörter von Sabbath im 8. Cap.,« 10) den »Commentar der Wörter von Sabbath;« 11) ferner den »Comm. des 5. Cap. von Gittin.» 12) Aus dem Commentare zu diesen beiden Tractaten, Sabbath und Gittin, sind auch ohne solche directe Anführung andere Erklärungen Scherira's citirt. 13) Aber auch zu anderen Tractaten citirt Abulwalîd Erklärungen Scherira's, zu Beza, 14) Chullin, 15) Bechoroth. 16) Zu einem Worte der Mischna Kelim, 9, 6, führt Abulwalîd ein längeres hebräisches Citát aus Scherira's Commentar an. 17) Hingegen ist unmittelbar vorher eine bloss als »Commentar« ohne Nennung des Autors citirte Erklärung zu einem anderen Worte desselben Mischnasatzes, מלמד, dem Commentare Hâi's entnommen. 18) Dasselbe gilt wol von der

---

9) Wb. 57, 30 f.: רב שרירא ז״ל פי שרחה לאלפאט פרק ר׳אליעזר מן מסכת שבת. Citirt ist eine Erkl. zu אמרא, Sabb. 105 a. Vgl. Wb. 220, 29. Nach den folgenden Angaben ist die Notiz Steinschneider's, Monatschrift, J. 1883, S. 240, zu ergänzen.

10) Wb. 158, 30: רב שרירא פי תפסיר אלפאט שבת פי המוציא יין (zu תרנגול בריא, 78a).

11) Wb. 541, 14: רב שרירא גאון פ׳ תפסיר אלפאט שבת (zu חצינא, Sabb. 123b).

12) Wb. 71, 5: ר׳ ישי גאון ז״ל פי תפסיר אלפאט מי שאחזו קורדיאקוס, (zu בינא, Gittin 68b); 168, 9: ebenso (zu דרדרא, Gittin 70a). Die beiden Citate sind zu deutlich und bestimmt, als dass man an der Existenz eines Comm. Scherira's zu Gittin zweifeln dürfte.

13) Aus Sabbath: zur Mischna 5, 2 (כבונות), Wb. 606, 24; Mischna 5, 1 (ישר), 718, 10 f.; zu לקנא, 12b, 491, 9; zu גויש, 15b, 129, 26; zu עטין, 55b, 517, 7; zu עיסה בלוסה, 76b, 96, 5; zu שהור, 104b, 715, 10. — Aus Gittin: zu משחא דכפר, 69b, 329, 32 f.

15) Zu עכביות, 34a, 557, 7. Vielleicht ist aber Ukkzin 3, 2 gemeint.

15) Zu בודניאתא, 7b, 284, 31. Sabb. 110b, worauf nach Derenbourg Op. CVI, n, 1, das Citat hinweist, steht das Wort nicht.

16) Zu Mischna 7, 1 (הטורת), 152, 29. Nach Derenbourg ib. aus dem Comm. zu Sabb. 110b.

17) Wb. 164, 3—8: וראית לרב שרירא גאון דרבן כמו מחט גסה חד שנותנין אותו במלמד הבקר בשעת הרישה שכל זמן שהוא הולך נכוהו במעגליו אינו מכאיבו וכל זמן שמתעקם יכנס בבשרו ומכאיבו נמצא מפיק אותו לתלמיו וזה הוא ששנינו מלמד שבולע את הדרבן ובלשון ישמעאל קודין אותו בבבל מהמאז. Nach Derenbourg ib. wäre hier שרירא irrthümlich statt Hâi genannt, doch in des Letzteren Comm. p. 6, ist nur ein Auszug dieser Erkl. zu lesen.

18) Wb. 164, 2 f: וראית פי שרח מלמד בלישנא דרבנן פרשא. S. Hâi's Comm. zu Tohoroth in קובץ מעשה ידי גאונים (Berlin 1856), p. 6: מלמד פי׳

Erklärung des Wortes יונקות in M. Para 11, 7, die Abulwalîd aus einem »Commentar der Wörter der Mischna« citirt.[19]

Zu folgenden biblischen Wörtern citirt Abulwalîd im Namen Scherira's talmudische Analogien: האמיר, Deut. 26, 17;[20] בולס, Amos 7, 14;[21] גויש, Hiob 7, 5;[22] דרדר, Gen. 3, 18;[23] שחור, Echa 4, 8;[24] שרות, Jes. 3, 19.[25] Auch sonstige Erklärungen biblischer Wörter bringt er in Scherira's Namen;[26] und er citirt ihn namentlich auch, um schwierigere Ausdrücke des Targums zu erläutern.[27]

פרשנא בלישנא דרבנן .פרשא ist wohl richtiger; Abulwalîd citirt vorher aus Baba mezia 80a: דינקיט פרשא משלם. s. Levy, Chald. Wb. II, 303b.

19) Wb. 148, 10: וראית פי שרח אלפאט משנה יונקות גבעולין שלא גמלו דכת' ילכו יונקותיו. S. Hâi's Comm. p. 30.

20) Wb. 57, 30 f., vgl. 220, 29 ff.; von אמרא, Saum des Gewandes, Bordure, Sabb. 105a. S. Aruch אמר III (Ed. Kohut I, 127a): וכן פירש (ר' האי) בראש חגיגה את ה' האמרת הטיבה אחת בעולם ציור אחד בעולם כלומר דבר הניכר שאין כמותו.

21) Wb. 96, 5—9. Von עיסה בלוסה, Sabb. 76b: dieser Ausdruck bezeichnet »den Teig, in dem Mehl mit Kleie gemengt ist«; ebenso sagt Amos mit בולס שקמים, er menge Sykomorenblätter in's Rinderfutter. Zum Schlusse dieser Erklärung sagt Abulwalîd, sie stamme von Scherira: ען רב שרירא.

22) Wb. 129, 26: Scherira erkl. גויש, Sabb. 15b, mit עפרא und bringt das Wort in Hiob zum Belege. S. Aruch גש I.

23) Wb. 168, 9 f.: Scherira sagt von דרדרא, Gittin 70a, es sei das in der Thora erwähnte דרדר; in Irâk (Babylonien) werde es כנגר genannt, auf der so benannten Pflanze wachse ein Dorn, der abgeschält und dessen Inneres gegessen werde. Zu כנגר bemerkt Abulwalîd, es sei eine Art der Artischoke, die in Spanien קנאריה genannt werde. Vgl. zur Sache Löw, Aramäische Pflanzennamen, Nr. 234, p. 292—294 (wo unsere Stelle nicht berücksichtigt ist).

24) Wb. 715, 10—12. Sch. sagt in der Erklärung von כתב באבר בשחור, Sabb. 104b, es bedeute den Ofenruss, und er vergleicht damit חשך משחור תארם: »dünkler als Russ.«

25) שֵׁר, M. Sabbath 5, 1, ist ein Ring am Vorder- oder Hinterfuss des Pferdes. 718, 10.

26) אשל, Gen. 21, 33, ist dasselbe, was בינא, Gittin 68b, arabisch (במיית) אתל Tamariske (s. Löw, Aram. Pflanzennamen Nr. 45, S. 71). Wb. 71, 5 f. — דוכיפת, Lev. 11, 19, ist der im Talmud תרנגול ברא genannte Vogel, arabisch Hudhud, Wiedehopf. 158, 29 (s. Kimchi s. v.) — Die Erklärung von דרבן s. oben S. 85, A. 17 — ימים, Gen. 36, 24, sind = בודניאתא. Chullin 7b, Maulthiere, 284, 31 f. — אשכל הכפר, Hoh. 1, 14, ist der Zweig der Hennapflanze (Cyprus, Lawsonia alba, s. Löw, Ar. Pfl. Nr. 159, p. 212 f.); vgl. משחא דכופרא, Gittin 69b (Auch Jepheth b. Ali übersetzt im Hohenliede כפר mit אלחנא).

27) S. oben S. 63, Anm. 17.

Vom Gaon Hâi citirt Abulwalîd ausdrücklich den Commentar zum Tractate Sabbath [28]) und giebt auch sonst Erklärungen Hâi's zu Wörtern dieses Tractates. [29]) Einige Male citirt er Hâi's Erklärungen zu Wörtern der 6. Mischnaordnung, wodurch der erhaltene und auch edirte Commentar zu dieser Ordnung ergänzt werden kann. Es sind Wörter aus den Tractaten Kelim [30]) und Oholôth. [31]) Aus eben diesen beiden Tractaten citirt Abulwalîd Worterklärungen eines »Gaon« oder der »Gaonim,« welche sich thatsächlich im Commentar Hâi's finden. [32]) Eine Erklärung zu דקר,

[28]) Wb. 368, 15: קאל רב האיי פי תפסירה לשבת. Citirt wird eine Erklärung von מור mit לבני אלהבאן (wohlriechendes Gummi). Diese Erklärung stand wahrscheinlich im Comm. zu Sabb. 3b, wo מור עבר Hoh. 5, 5 vorkömmt. Für אלהבאן hat Kimchi, der im Wörterbuche s. v. מור ebenfalls die Erklärung Hâi's citirt, אלדהבאן, was nach den Herausgebern (p. 188, A. 1) von דהב stammt und Übersetzung von עובר ist. Indessen auch Dozy, Supplément II, 514b, giebt nach Ibn Beitâr לבני אלהבאן (s. auch das Citat Saadja Ibn Danân's in Neubauer's Notice sur la l. h. p. 213 f.). Wb. 503, 1: פסר ר' האיי פי תפסיר שבת, dass nämlich עגור, Jer. 8, 7, gleichbedeutend sei mit סנוניתא, arab. כֿטאף, Schwalbe; das gehört also zu Sabb. 77b. — Wb. 697, 16: ואית לרב האיי גאון ז"ל פי תפסיר קיל אלאואיל, nämlich in der Erkl. von der Stelle: . . . רבי אומר בתחלה, Sabb. 87a, wonach שמישבבין = שוברין und mit שבבים, Hosea 8, 6 zu vergleichen sei. Aruch, s. v. שב IV, hat diese Erkl. anonym.

[29]) Wb. 699, 5 f., zum Ausspruche Rab's, Sabb. 77b, über שבלול (eine »Insektenart«) und כתית (»Geschwür«). — 420, 5 f.: נירה, Sabb. 81b, bed. s. v. als חרושה, geackert, wie aus Jer. 4, 3 ersichtlich sei.

[30]) Wb. 252, 4 f., Erkl. von עושפו, Kêlîm 13, 3, es sei die rückwärtige Seite der Axt, welche der Schneide entgegengesetzt ist (קפא אלפאס אלמקאבל להדה). Im Comm. Hâi's zu St. (p. 9, Z. 20) fehlt diese Erklärung, die Stelle scheint dort lückenhaft zu sein und vor מתרגמינן mit dem Citate Abulwalîd's zu ergänzen. — Wb. 320, 26 f.: כלוב, Kêlîm 23, 5, bedeute Käfig (arabisch קפץ, s. Z. d. D. M. G. Bd. 38, S. 621). Im Comm. Hâi's p. 17, fehlt die Erklärung von כלוב.

[31]) Wb. 673, 20 f.: Zur Erkl. von ירופפו, Hiob 26, 11, citirt Abulwalîd die Erkl. Hâi's zu רפפות, Ohol. 13, 1, grosser Ventilator, so genannt, weil er die Luft in Bewegung setzt. Das entspricht der zweiten im Comm. p. 24 unten, aber wol verstümmelt, mitgetheilten Erklärung.

[32]) Wb. 470, 8 f. bringt Abulwalîd die Ansichten dreier Gaonim über נתר, Kêlîm 2, 1, vgl. Jerem. 2, 22. Die erste, wonach es Alaun (שב) bed., ist die Hâi's im Commentar, p. 3; Maimûni im Comm. zu Kêlîm verwirft sie als unsinnig. Nach dem anderen Gaon ist es נטרון, Natron (s. j. Sabb., c. 9 g. Ende, 12b oben) Nach dem dritten Gaon ist es טפל, Thon, so auch Maimûni im Comm. zu Kêlîm. Wb. 428, 23: נחשתו של תנור, Kêlîm 8, 3, vgl. Ez. 15, 36, ist s. v. als תחתיתו של תנור, der untere Theil des Ofens, nach der Erklärung der Gaonim,

Mischna Beza, 1, 2, führt Abulwdlîda aus einem mit hebräischem Titel als פירושים לרבנו האי ז״ל bezeichneten Werke an.[33]) Auch zu Berachoth 43b citirt er eine Erklärung Hâi's.[34])

Das Kitâb-al-Ḥâwî, den »Sammler,« ein lexikalisches Werk Hâi's, welches gleich Saadja's Agrôn und nach der Art der arabischen Wörterbücher nach den Endbuchstaben der Wurzeln geordnet war,[35]) citirt Abulwalîd zweimal. Doch findet sich die eine der Anführungen[36]) nur in der Rouener, die andere[37]) nur in der Oxforder Handschrift des Wörterbuches; in der hebräischen Übersetzung desselben fehlen beide.[38]) Aber es spricht nichts dagegen, dass Abulwalîd dieses Werk des berühmten Gaon gekannt hat.[39]) Es scheinen demselben entnommen zu sein die Erklärungen, welche

---

so auch Hâi im Comm. p. 5. — Wb. 653, 2: השולים. Kêlîm 2, 2, fand Abulw. in dem Comm. eines Gaon als »unteren Theil« erklärt. So Hâi im Comm. p. 3: תחתית הכלים שהוא למעלה מן השולים. Aruch und Maimûni haben שולים. — Wb. 291, 31 f.: In gaonäischen Commentaren (פי׳ שרוח ללגאונים) fand er zu זיז, Oholoth 8, 1, die Berufung auf זיזא, Targum von יציע, I Kön. 6, 10, und die Erklärung: והזיזין הן הקורות היוצאות מן הקיר להוין; Hâi im Comm. p. 24: פי׳ יציע זיזא והן הקורות הוין (l. היוצאין) מן הכותל להוין.

33) Wb. 77, 22 f. Diese Erkl. Hâi's zu דקר findet sich theilweise zu Kêlîm 14, 8, p. [illegible]. Im Aruch, דקר I, als אית דאמרי angeführt.

34) Wb. 258, 1 f.: ופסר רב האיי ז״ל פי׳ נרקים דגינותא אלנרגס וקאל הו הבצלת השרון.

35) S. Kimchi s. v. רצד, wo eine Erklärung von תרצדון, Ps. 68, 17 (welche übrigens in den Glossen zu der Rouener Hschr. des Abulwalîd'schen Wb., p. 686, n. 74, im Namen Saadja's angeführt ist) so citirt ist: ובאות הדלת לרבנו האיי.

36) Wb. 15, 5–8: אבו. Hiob 8, 12, bed. Wurzel, sowie die Alten die Wurzel einer Sache אב nennen. Nach פי׳ קילהם, Z. 8, ist das Beispiel ausgefallen, etwa אב מלאכה, oder אב הטומאה.

37) Wb. 404, 13: נגיד stammt vom aram. נגד = משך ziehen; der Fürst heisst so, weil er das Volk anführt (vgl. Dawid b. Abraham bei Neubauer, Notice 131).

38) Von der zweiten Stelle habe ich in Stade's Z. f. d. A. T. W. V, 145 gezeigt, dass sie nicht von Abulwalîd herrührt, sondern fremde Glosse ist. Sie wird in der That in der Hschr. selbst als in den Text gedrungene Marginalbemerkung, הא״שה, bezeichnet. Dass beide Stellen in der Übersetzung fehlen, beweist, das auch die erste in der ersten Ausgabe des Wb. nicht stand, s. oben S. 46.

39) Ohne nähere Begründung sagt Derenbourg, Opuscules, CVI: Le Hâwî, ou Recueil des racines de Hayyâ Gâôn, est resté inconnu à Ibn Djanâḥ.

Abulwalîd im Namen Hâi's zu biblischen Wörtern anführt, zu מַעֲצָד, Jer. 10, 3, [40]) סוּגַר, Ezech. 19, 9, [41]) הוֹבְנִים, Ez. 27, 12. [42])

Samuel b. Chofni, den Schwiegervater Hâi's, nennt Abulwalîd neben Saadja als den Vertreter der sinngemässen Erklärung der heiligen Schrift, als »Peschatisten.« [43]) Auf Beide beruft er sich auch, um die Wichtigkeit der grammatischen Studien zu beweisen, und im Namen S. b. Chofni's bringt er eine längere Aeusserung, worin dieser mit Stellen der heiligen Schrift (Hiob 33, 3, Jes. 50, 4, ib. 49, 2, Ps. 45, 2, Jes. 32, 4) die Nothwendigkeit richtiger Spracherkenntniss begründete. [44]) Auch als einen der Gaonim, nach deren Tradition er sich in Worterklärungen richten wolle, nennt er S. b. Chofni. [45]) Nur an wenigen Stellen seines Wörterbuches citirt er Samuel's Erklärungen, so zu קִיקָיוֹן, Jona 4, 6, das er nach Sabb. 21a mit dem קיק der Mischna identificirte und als Ricinus erklärte. [46]) Gegen die talmudische Tradition stützt sich Abulwalîd in der Annahme, dass רָאָה nicht identisch mit דָאָה sei, auf S. b. Chofni. [47]) Die vom Letzteren verfasste Einleitung in den Talmud citirt Abulwalîd, um daraus die Bedeutung von דרש als »öffentlich vortragen« zu entnehmen. [48])

Chefez b. Jazlîach, den Rosch Kalla, »Vorsteher der Lehrerversammlung,« nennt Abulwalîd als letzten in der Reihe der Gaonim, deren Autorität er in der Erklärung von biblische Realia betreffenden Wörtern folgen will. [49]) Dessen Buch der Religionsgesetze, [50]) das auch von Abulwalîd's Zeitgenossen, Bachja Ibn Pakûda

---

[40]) Wb. 541, 10—12. Abulwalîd erklärt מעצד mit Axt, citirt dazu M. Arachin 6, 3 und schliesst : so hat das Wort der Gaon Hâi erklärt.

[41]) Wb. 474, 31 : H. habe das Wort mit arab. כאנַּר (das Stück Holz, das dem Hunde an den Hals gebunden wird) erklärt.

[42]) Wb. 169, 12 : הו אלאבנוס פי תרגמה רב האיי גאון.

[43]) R. VIII, 22, הפשטיים = אלפשאטיה. S. die hebr. Abh. Harkavy's über Samuel b. Chofni in dem III. Theile der Studien und Mittheilungen aus der K. R. Bibliothek zu. St. Petersburg.

[44]) R. V, 19 — VI, 4. — [45]) R. XII, 30.

[46]) Wb. 634, 29. S. Harkavy Anm. 59a.

[47]) Wb. 656, 24 (vgl. oben S. 82). S. Harkavy Anm. 44.

[48]) Wb. 166, 23 f. S. Harkavy, Anm. 62.

[49]) R. XII, 31.

[50]) ספר המצות, כתאב אלשראיע. S. Munk, Notice sur Abou'l Walîd p. 198, n. 1 ; Revue des Études Juives, V, 38 ff. ; Steinschneider, H. B. J. 1880, p. 8.

mit Auszeichnung genannt wird,[51]) citirt er in der That mehrere Male und entnimmt ihm die Erklärungen folgender Wörter: קציעה, Psalm 45, 9, vgl. Kerithoth 6a, mit Ambra;[52]) אֲשֵׁרָה, als den Baum, den man abgöttisch verehrte und dessen Blättern Heilkraft zugeschrieben wurde;[53]) כריים וכסתות, M. Kilajim 9, 2, mit Bezug auf Ez. 13, 18 und Gen. 31, 34;[54]) כרכב, Exod. 27, 5. als eine Art hervorspringenden Simses, mit Berufung auf Zebachim 62a.[55]) Im Namen Chefez's führt Abulwalîd ferner an, er habe, auf Chullin 63a gestützt, die Vögelnamen דאה und ראה identificirt;[56]) sowie eine auf Sifrê z. St. (§ 214) und M. Aboda zara 11, 1 sich stützende Erklärung von התעמר, Deut. 21, 14.[57])

Auch andere Erklärungen, namentlich von Mischnaworten, führt Abulwalîd im Namen der »Gaonim« oder eines »Gaon« an, wobei, wie oben gezeigt ist, manchmal Erklärungen H â i's gemeint sind. So zu מגירות, Arachin 6, 3, vgl. II Sam. 12, 31, Sägen;[58]) zu סמדר, Baraitha, Baba Kamma 58b, vgl. Hoh. 2, 13, 15, wonach das Wort die Blüthe des Weinstockes bezeichnet;[59]) zu מעזיבה, Baba mezia 10, 2. vgl. ויעזבו, Neh. 3, 8.[60]) Gegen die Erklärung S c h e r i r a's, dass מעצד s. v. als הצינא sei, citirt er die eines Gaon, wonach das Wort mit dem arabischen קרנאס, ein dem Beil ähnliches Instrument, erklärt werden müsse, womit nicht identisch sei das קורנס der Mischna, Sabb. 12, 2, »Hammer.«[61]) Zu der Erklärung H â i's zum Mischnaworte גירה citirt Abulwalîd den erläuternden Zusatz eines anderen

[51]) S. Choboth Hallebaboth zu Beginn der Einleitung.

[52]) Wb. 642, 29. Vgl. Ibn P a r c h o n und K i m c h i s. v. קצע.

[53]) Wb. 73, 31 f. Abulwalîd, oder vielleicht noch Chefez, citirt als Beweis dafür M. Ab. zara 3, 7.

[54]) Wb. 328, 6; 331, 7.

[55]) Wb. 337, 18—328, 14. Chefez gebraucht zur Erklärung das arab. Wort שרנב, wie die »Syrer« einen Vorsprung am Bau benennen. Diese Angabe gehört also nicht Abulwalîd an, wie bei D o z y, Supplément I, 742b, gesagt ist.

[56]) Wb. 656, 22. S. oben S. 82.

[57]) Wb. 535, 14 f. — [58]) Wb. 131, 22.

[59]) Wb. 495, 14—19. Gesenius, Thesaurus 959b, citirt die Stelle, doch übersetzt er גאון unberechtigterweise mit S a a d j a Gaon. Die gaonäische Erklärung ist h e b r ä i s c h.

[60]) Wb. 516, 7—9, ebenfalls h e b r ä i s c h: אותו הטיט שנותנין על התקרה ועניני מן זה המקרא ויעזבו ירושלם. Fast mit denselben Worten erklären R a s c h i und M a i m û n i z. St.

[61]) Wb. 541, 15—18.

Gaon.[62]) Im Namen eines Schulhauptes citirt er die Erklärung von נתוק וכרות, Lev. 22, 24.[63]) Hieher gehört wol auch die ohne sonstige Angabe erwähnte Erklärung von שליה, Nidda 3, 4.[64]) Von einem Haupte der Gesetzeswissenschaft berichtet er, derselbe habe das Wort לאלהינו, M. Berach. 3, 3, beanstandet, da נברך den Accusativ erfordere.[65]) Eine grammatische Controverse der Gaonim citirt er zur Baraitha, Berachoth 46a.[66])

6.

Der Gaon Saadja. Die Bibelübersetzer.

Den Gaon Saadja citirt Abulwalîd an verschiedenen Stellen seines Hauptwerkes mit Namen,[1]) oder häufiger als das Schulhaupt aus Fajjûm.[2]) Von seinen Schriften erwähnt er das »Buch von der Sprache,«[3]) als eines der Werke, »in denen Saadja sich bestrebte, und — soweit ihm das möglich war — mit Erfolg bestrebte, die Sprache zu erläutern, ihre Principien darzulegen und ihre Regeln zu bestimmen.«[4]) Dieses Werk, von Saadja selbst »Bücher von der Sprache« genannt,[5]) bestand aus mehreren Theilen; einer der letzteren behandelte 42 Eigenthümlichkeiten der Kehlbuchstaben.[6]) Schon Abulwalîd kannte diese Abhandlung Saadja's nur aus der Anführung in des Letzteren Jezîra-Commentar, aus dem wir selbst

[62]) Wb. 420, 6 (s. oben S. 87.): וזאד גאון אכר ביאנא פקאל הדישה ואנה דויגה.

[63]) Wb. 468, 29 f.: בעין אלדיסא.

[64]) Wb. 725, 2: וכדלך פסר פי אלפאט אלמשנה פי שליה משמה.

[65]) R. 13, 23: בעין ריסא אלפקה. hebr. קצת ראשי חכמי (l. חכמת) התלמוד.

[66]) R. 207, 8.

[1]) Wb. 284, 30; 298, 17, öfters in R.

[2]) ראס אלמתיבה אלפיומי, Wb. 111, 4; 308, 5; 349, 7 (wo die eine Handschrift hinzusetzt רבינו סעדיה); 619, 7; 642, 24; 657, 19; 726, 32. R. 97, 30; 141, 11 (wo in der hebr. Übers. auch סעדיה hinzugesetzt ist).

[3]) כתאב אללגה, hebr. ספר חכמת הלשון. R. V, 23. Ibn Esra nennt es ספר לשון עברית. Môznajim Einleitung. S. Harkavy, Mittheilungen aus Petersburger Handschriften I, 4.

[4]) R. V, 20—23.

[5]) כתב אללגה. im Commentar zu Jezîra 4, 3. bei Munk, Notice sur Saadja, p. 14, n. 1.

[6]) Saadja's eigene Angabe, bei Munk ib.

von ihr Kunde haben. Er habe, berichtet er, dieses Buch nie gesehen, und es sei auch nie nach Spanien gekommen.[7]) Den Jezîra-Commentar citirt Abulwalîd, um Saadja's Autorität für die Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen anzurufen.[8]) Als Muster für die Vergleichung seltener biblischer Wörter mit Ausdrücken der Mischna und des Talmuds nennt er S.'s »Erklärung der 70 Wörter.«[9]) Die Bibelübersetzung Saadja's bietet ihm gleichfalls ein Argument für die Berechtigung hebräisch-arabischer Sprachvergleichung, indem Jener mit Vorliebe hebräische Wörter mit ähnlichlautenden arabischen wiedergiebt.[10]) Die Bibelcommentare Saadja's rühmt Abulwalîd neben denen Samuel b. Chofnî's als Muster des Peschat, der sinngemässen Erklärung.[11]) Von den wenigen ausdrücklichen Anführungen Saadja's bei Abulwalîd verweisen einige auf die Übersetzung des Pentateuch's[12]) und auf den Commentar zu demselben,[13]) zwei auf den Commentar zu Hiob,[14]) eine auf den Commentar zu Koheleth;[15]) eine betrifft die Erklärung eines Wortes (צפת) in II Chr. 3, 15.[16])

Aber es bedürfte dieser wenigen namentlichen Anführungen

7) R. 97, 30.

8) S. Mustalhik, Op. p. 141; Wb. 130, 20.

9) R. VII, 13. S. Die hebräisch-neuhebräische und hebräisch-aramäische Sprachvergleichung Abulwalîd's, 1. Abschnitt.

10) R. VII, 14—16. S. Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung etc. p. 5, 24.

11) R. VIII, 22. — Nach Ibn Esra (kurzer Comm. zu Exod. 21, 8) stützte sich Abulwalîd in seiner Lehre von der Wörtervertauschung in der h. Schrift auf den Gaon Saadja. S. ausführlich hierüber mein Abr. Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar, S. 29—32.

12) Wb. 284, 30, zu Gen. 36, 24; 642, 24, zu Exod. 30, 24; 657, 9 f., zu Lev. 11, 14 und Deut. 14, 18.

13) Wb. 298, 17: פ׳ תפס״ה צו את אהר״ן, wo Saadja ירקרק mit »gelb« erklärt habe. Da in dem Abschnitte צו das Wort nicht vorkömmt, sondern Lev. 13, 49 und 14, 37, so darf man schliessen, das der betreffende Theil des Commentars zu Leviticus mit 6, 1 begann. Einen Commentar S.'s zur zweiten Hälfte des dritten Buches der Thora kennt das Fihrist, s. mein Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar, p. 22, Anm. 2. — 726, 32, zu Exod. 4, 24—26.

14) Wb. 349, 7, zu Hiob 3, 8, vgl. Ewald und Dukes, Beiträge I, 80; 308, 5—9, zu 15, 24.

15) Wb. 111, 4—13, zu Koh. 3, 19.

16) Wb. 619, 1—8.

gar nicht, um zu beweisen, dass Abulwalîd die von ihm so warm empfohlene Bibelübersetzung Saadja's fleissig studirt und benützt hat. Abulwalîd citirt sehr oft anonyme Übersetzungen zu einzelnen Stellen und Worten der heiligen Schrift, und von diesen Citaten lässt sich ein beträchtlicher Theil — über 100 Stellen — als Saadja gehörig nachweisen.[17] Es sind Citate aus den Übersetzungen Saadja's zum Pentateuche,[18] zu Jesaja,[19] den Psalmen und Hiob[20] und zum Hohenliede.[21] Unter diesen Citaten sind am interessantesten diejenigen — es sind über 30 — bei denen Abulwalîd gegen die von Saadja gegebene Übersetzung polemisirt; und zwar bekämpft er die Erklärung als dem Inhalt nicht entsprechend, unsachgemäss,[22]

[17]) Manche dieser anonymen Citate Abulwalîd's schreiben Ibn Parchon und D. Kimchi ausdrücklich dem Gaon zu. S. des Ersteren Wörterbuch, W. מסא, vgl. mit Wb. 488, 4. אצאצ. vgl. mit Wb. 621, 3; ferner D. Kimchi's Wörterbuch, W. איל. vgl. mit Wb. 24, 11. Vgl. noch Geiger, Z. d. D. M. G. Bd. 27. S. 202, Anm. 1.

[18]) Ich benützte die Constantinopeler Ausgabe in dem mir von der Bibliothek des jüd. theol. Seminars in Breslau gütigst zur Verfügung gestellten Exemplar, und de Lagarde's Materialien zur Geschichte und Kritik des Pentateuchs, I. Theil.

[19]) Herausg. von Paulus, Jena 1790—1791.

[20]) S. die Auszüge bei Ewald und Dukes Beiträge, I Band, und (zu den ersten 20 Psalmen) S. H. Margulies, Saadja Alfajûmî's arabische Psalmenübersetzung, Erster Theil (Breslau, 1884). Die von mir in Stade's Zeitschrift für die A. T. W., 1883, S. 204, gegebenen Nachweise sind noch mit Wb. 30, 22 zu ergänzen, wo Abulwalîd eine Übersetzung von באשה, Hiob 31, 40, citirt, die mit Saadja's Übers. von באשים, Jes. 5, 4, übereinstimmt; ferner mit Wb. 152, 19, wo die bekannte Übersetzung Saadja's von דביר, Ps. 28, 2, mit מהראב angefürt wird; 523, 31, zu Ps. 12, 7; 330, 15, zu Ps. 37, 20; 279, 24, zu Ps. 40, 3; 135, 24, zu Ps. 83, 14.

[21]) Herausgegeben von Merx, s. Stade's Zeitschrift, a. a. O. S. 204 ff. Über den von Merx veröffentlichten Text ist in Berliner's Magazin, 1883, ein Aufsatz von Jacob Loevy erschienen, dessen Ausführungen die von mir a. a. O. S. 207 aufgestellte Annahme bestätigen, dass der von Merx edirte Text nicht die ursprüngliche Textform der Saadjanischen Übersetzung bietet, wie sie noch Abulwalîd vorlag. Jepheth b. Ali, der Karäer, dessen Übersetzung und Commentar zum Hohenliede Bargés jüngst herausgab, scheint auch die Übers. Saadja's benützt zu haben. und zwar finden sich durch ihn die vom Merx'schen Texte abweichenden Citate Abulwalîds bestätigt. Auch Jepheth übersetzt מציין 2, 9 mit מתטלע, אהלות 4, 14 mit צנאדיל.

[22]) Vgl. die Widerlegung der Übersetzungen von: מגדנות, Gen. 24. 23, Wb. 362, 14—23; הטמאה, Gen. 34. 5, 264, 30; סמים. Exod. 30, 34, 485, 15—20;

oder erklärt sie für willkürlich, etymologisch ungerechtfertigt.[23]) Zumeist übt er an dem von Saadja zur Wiedergabe des hebräischen Wortes gewählten arabischen Ausdruck Kritik, indem er nachweist, dass dieser jenem nicht entspreche, wobei ihm seine eingehende Kenntniss des Arabischen sehr zu Statten kömmt.[24]) Zuweilen erklärt er auch ohne Beweisführung die Übersetzung S.'s für unrichtig.[25]) Es kömmt auch vor, dass er die Übersetzung S.'s rechtfertigt, wenn er sie auch nicht zu der eigenen macht, oder dass er den von S. gewählten arab. Ausdruck erklärt.[26]) Auch nimmt er Abschreibefehler an, um S. zu rechtfertigen.[27])

Sonst citirt Abulwalîd die Saadjanische Übersetzung neben anderen Übersetzungen oder neben der von ihm selbst gewählten;[28])

קאה, Lev. 11, 18, 623, 1—4; ראה, Deut. 14, 13, 656, 16—19; מעשה מקשה, Jes. 3, 24, 552, 30 ff.: סאון, Jes. 9, 4, 471, 20—24.

[23]) So die Erklärung von מתנחם, Gen. 27, 42 mit »bedrohen«, 425, 22 (vgl. A. Ibn Esra, Comm. zur St., und zu Gen. 6, 6); die von שאת, Lev. 13, 2. 496, 19, vgl. 696, 17. Die Übersetzung von הוכיח, gegen welche Abulwalîd im erhaltenen Fragmente des Taschwîr (Op. p. LI) polemisirt, ist ebenfalls von Saadja.

[24]) S. seine Kritik der Saadjanischen Übersetzungen von אִיָּה, 37, 23—30, דישון, 658, 2—14, כים, 312, 30—34, מספוא, 488, 3—489, 2, מור, 368, 10—17, נשף, 464, 3—10, קדקד, 652, 10—22, רביש, 679, 17—24, שקערורת, 754, 28—33, תופיני, 768, 10—12.

[25]) Zu שבו, Exod. 28, 19, 697, 26—29; תחש, Exod. 25, 5, 760, 14—18 (mit Berufung auf die Tradition); סדין, Jes. 3, 23, 475, 26—28; צר ואור, Jes. 5, 30, 619, 18; בכרי, Jes. 60, 6, 93, 5—7.

[26]) Zu לבת, Exod. 3, 2, 343, 16—20. Die Übersetzung von עָרֹב mit וחש, Exod. 8, 17, erläutert Abulw. 547, 20—23; die von שגר, Exod. 13, 12 und Deut. 7, 13, mit נתאג, 703, 27—29; die von אחלמה, Exod. 28, 18 mit בהרמאן, 228, 32 f.; die von כומז, Num. 31, 50, 322, 1—4; die von תאו, Deut. 14, 5, 757, 14—18.

[27]) Wb. 496, 12—19 beweist Abulwalîd, dass סוס (s. bei Paulus II, 107) nicht die Übersetzung von סרפד Jes. 55, 13 sein kann, sondern סואסי und entweder ein Versehen des Übersetzers oder Irrthum der Abschreiber anzunehmen ist. — Wb. 84, 29—33 wird bewiesen, dass die Übersetzung von בהט, Esther 1, 6, nicht בלאט, sondern בלנט ist und dass vielleicht die Abschreiber (נסאך) jenes statt des letzteren gesetzt haben.

[28]) In dieser und der folgenden Note werden nur die bisher nicht angeführten Saadjanischen Übersetzungen aus dem Pentateuch und Jesaja berücksichtigt. — Wb. 553, 27, zu Gen. 26, 20; 651, 24, zu Gen. 33, 19; 349, 25, zu Gen. 37, 25; 615, 23, zu Gen. 38, 14 und 19; 34, 22, zu Gen. 41, 2. 477, 16, zu Exod. 2, 3; 173, 17, zu Exod. 29, 40; 431, 30, zu Exod. 30, 34; 749, 22, zu Exod. 31, 10;

oder auch für sich, als alleinige für das betreffende Wort gegebene Erklärung. [29])

Noch viel zahlreichere Beweise der Benützung von Saadja's Übersetzungen biblischer Bücher durch Abulwalîd findet man, wenn man seine eigenen Übersetzungen von biblischen Ausdrücken oder Sätzen mit denen Saadja's vergleicht, soweit diese eben zugänglich sind. In einer sehr bedeutenden Anzahl von Fällen sieht man da die genaueste Übereinstimmung zwischen den Beiden, die nur selten als zufällig oder als nothwendiges Ergebniss der Übersetzung des gleichen Textes in dieselbe Sprache betrachtet werden darf. Für die Kritik der Saadjanischen Übersetzungen und für die Feststellung ihres ursprünglichen Bestandes ist Abulwalîd als nur hundert Jahre nach ihrer Veröffentlichung lebender Zeuge von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit. Dies im Einzelnen hier auszuführen, würde über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen und verdient eine besondere Darstellung. Nur in den Noten sei auf Einiges von diesen Übereinstimmungen hingewiesen, soweit sie das Buch Hiob, [30])

651, 8, zu Exod. 37, 16. — 327, 15, zu Lev. 3, 4 ; 469, 1, zu Lev. 22, 24. — 24, 11, zu Num. 24, 6. — 277, 15, zu Deut. 18, 11. — 432, 19 und 683, 33, zu Jes. 3, 19 ; 518, 11, zu Jes. 3, 22 ; 137, 9, zu Jes. 3, 23; 17, 8, zu Jes. 9, 17 ; 764, 32, zu Jes. 13, 2 (34, 13) ; 231, 32, zu Jes. 14, 12 ; 685, 9, zu Jes. 14, 9 ; 609, 10, zu Jes. 18, 1 ; 674, 13, zu Jes. 24, 16 ; 749, 17, zu Jes. 44, 13 ; 163, 25, zu Jes. 66, 24.

[29]) S. Wb. 262, 7, zu Gen. 21, 16 ; 420, 19, zu Gen. 25, 34 ; 342, 28, zu Gen. 33, 14 ; 306, 20, zu Gen. 35, 16 und 48, 7 ; 29, 32, zu Gen. 43, 11 ; 224, 9, zu Gen. 49, 12 (Prov. 23, 29). — 547, 20, zu Exod. 8, 17 ; 385, 3, zu Exod. 28, 4 ; 443, 24, zu Exod. 28, 18 ; 739, 2 und 689, 26, zu Exod. 28, 20. — 561, 15, zu Lev. 7, 18 ; 99, 13, zu Lev. 11, 16 (Jes. 13, 2) ; 464, 18, zu Lev. 11, 17 ; 463, 25, zu Lev. 11, 18 ; 469, 10, zu Lev. 13, 30 ; 171, 4, zu Lev. 23, 40. — 596, 21, zu Jes. 3, 24 ; 412, 25, zu Jes. 7, 19 ; 26, 9, zu Jes. 13, 21 ; 156, 22 f., zu Jes. 22, 18 ; 637, 20, zu Jes. 34, 13 ; 607, 5, zu Jes. 34, 14 ; 502, 27, zu Jes. 38, 14 ; 770, 23, zu Jes. 44, 14 ; 636, 32, zu Jes. 54, 12.

[30]) Diese verglich ich nur nach den bei Ewald und Dukes, Beiträge, I, 77—115. mitgetheilten Auszügen. Nach diesen findet man Übereinstimmung zwischen Abulwalîd und Saadja zu folgenden Stellen: 6, 19, s. Wb. 202, 5 f.; 6, 25, s. 393, 11 ; 8, 11, s. 473, 28 ; 9, 9, s. 521, 12. 327, 9 und 319, 11 ; 10, 22, s. 475, 30 (wo bei Saadja צנית in צפית zu emendiren ist, wie Abulwalîd hat, als Übers. von סדרים) ; 11, 18, s. 242, 1 ; 15, 3, s. 372, 23 : 15, 33, s. 234, 12 ; 18, 13, s. 82, 9 ; 23, 9, s. 518, 5 ; 28, 18, s. 575, 11 ; 34, 26, s. 491, 21 ; 39, 9, s. 657, 32.

das erste Buch der Psalmen,[31] ein Theil des Buches Jesaja[32] und die Genesis[33] darbieten.

Aber Saadja ist nicht der alleinige Übersetzer der heiligen Schrift in's Arabische, den Abulwalîd anführt, benützt, und wo es Noth thut, bekämpft; wie er denn überhaupt, was aus dem Bisherigen ersichtlich ist, den Gaon nur ausnahmsweise mit Namen citirt, sonst aber die bei dem Letzteren gefundenen Übersetzungen in der Art ihrer Anführung von anderen citirten Übersetzungen nicht unterscheidet. Es müssen neben der Übersetzung Saadja's mehrere andere Übersetzungen und Erklärungen biblischer Schriften Abulwalîd vorgelegen haben, deren Urheber er mit dem Gaon zusammen als »Leute der Bibelerklärung«, »Bibelerklärer,« »Übersetzer,«[34] bezeichnete. Er erwähnt ihre übereinstimmende Wiedergabe gewisser Wörter, wobei, wie noch für die meisten Beispiele nachweisbar, der

31) Ebenfalls nur nach den Auszügen, Beiträge I, 9—34. Zu: 2, 12, s. 675, 12; 6, 8, s. 556, 12; 16, 3. s. 366, 16; 17, 14, s. 397, 6; 18, 2, s. 676, 5; 18, 19, s. 38, 6; 18, 48, s. 152, 5; 20, 4, s. 167, 12 f.; 21. 18, s. 722, 11; 35, 19, s. 649, 20; 41, 10. s. 543, 29.

32) Zu 1, 11, s. 391, 21; 1, 14, s. 268, 1; 2, 16, s. 689, 29; 2, 20, s. 242, 1; 3, 9. s. 435. 21 (wo Paulus unrichtig פראקה hat für das von Abulw. gebotene פראסה); 3, 16. s. 748, 1; 3, 18. s. 699. 13 und 705, 33; 3, 20. s. 92, 18 und 352, 22; 3, 22 s. 267. 19; 5, 14, s. 578. 26; 6, 1 s. 709, 33; 9, 10, s. 495, 4; 10. 10, s. 386, 29; 14, 4, s. 153, 18 (bei Paulus ist אלגבאגאת aus אלגבאיאת geworden); 16, 3, s. 571, 24; 17, 11, s. 717, 29 f.; 18, 4, s. 28, 21; 19, 10, s. 482, 18; 21, 11. s. 253, 11; 22, 18, s. 614. 16; 24, 20, s. 528, 16; 26, 1'z s. 552, 15; 26, 16, s. 352, 17.

33) Zu 1, 1. s. 659, 5 f.; 2, 12, s. 705, 31; 3, 12, s. 467, 19; 3, 19, s. 316, 5; 6, 2, s. 49. 14; 6, 14, s. 143, 14; 8. 11, s. 269, 3 f.; 8, 21, s. 343, 13 (Vgl. P. F. Frankl, Monatschrift, J. 1874 S. 421); 9, 23, s. 722, 9; 11, 3, s. 235, 19; 18, 12, s. 647, 19: 18, 21, s. 320, 34; 18, 23, s. 43, 4; 19, 31, s. 165, 15; 20, 11, s. 688, 13; 23, 9. s. 375, 30: 24, 49, s. 299, 21; 25, 18, s. 576, 4; 26, 19, s. 221, 26; 30. 32, s. 263, 27; 30, 38, s. 668, 33; 31, 25, s. 150, 22; 37, 3, s. 576, 29; 37, 25, s. 436, 10; 39, 11, s. 279, 21; 40, 13, s. 312, 5; 41, 24, s. 258, 16; 41, 47, s. 552, 6; 41, 57, s. 47, 30; 43, 4, s. 197, 29; 43, 18, s. 135, 14; 43, 30, s. 322, 9; 44, 28, s. 42, 27; 47, 7, s. 114, 3; 49, 19, s. 127, 10; 50, 11, s. 17, 7.

34) אהל אלתפסיר, אלמפסרין, אלמתרגמון. — תפסיר hat zumeist die specielle Bedeutung von Bibelübersetzung; Wb. 312, 30 hat die Oxforder Handschrift אהל אלתראגים für אהל אלתפסיר der Rouener, ebenso hat 552, 31 Hs. O. אלמתרגמין. Hs. R. אלמפסרין, Dem letzteren Ausdruck entspricht bei Menachem b. Sarûḳ: אנשי הפתרין. Doch sind die Citate Abulwalîd's zuweilen auch aus Commentaren oder lexikalischen Arbeiten genommen.

Vorgang Saadja's maassgebend war,[35]) aber auch ihre Differenzen in anderen Fällen.[36]) Er bringt Übersetzungen, in denen »die meisten Erklärer« übereinstimmen,[37]) spricht auch einmal von den »Häuptern der Schrifterklärer.«[38]) Er weist zuweilen auch auf den Urheber der angeführten Übersetzung mit den Bezeichnungen »Einer der Erklärer«, »Ein Anderer«, oder »Manche«, genauer hin, wobei oft Saadja gemeint ist.[39]) Sonst werden die citirten Übersetzungen und Erklärungen von Abulwalîd mit den allgemeinsten Einleitungsformeln: »es wurde übersetzt,« »es wurde erklärt,« »es wurde gesagt« und dgl. angeführt.[40]) In der überwiegenden Mehrzahl dieser Citate handelt es sich um die Auffassung und Wiedergabe einzelner Worte und Ausdrücke der heiligen Schrift, selten um die Erklärung und Übersetzung ganzer Verse oder Verstheile. In der That nimmt Abulwalîd, wie er es in der Einleitung zu seinem Hauptwerke hervorhebt,[41]) die Autorität seiner Vorgänger, besonders der Gaonim, aber auch der Verfasser der Bibelübersetzungen,[42]) in erster Reihe dort in Anspruch, wo er »die Namen der Maasse, Gewichte, Vögel, Steine u. dgl.« erklärt, also überhaupt Ausdrücke,

---

35) So die Übersetzung von אָחוּ mit קרט, Wb. 34. 22; von כברת, Gen. 35, 16, 48, 7, mit מיל, 306, 20; von מספוא mit קת, 488, 3; von מראה, Lev. 1, 16, mit חוצלה, 656, 8; von מטחוי, Gen. 21, 16, mit גלוה, 262, 7; von כוס, Lev. 11, 17, mit בום, 312, 30; von מלילות, Deut. 24, 26, mit פריך, 374, 19; von תופיני, Lev. 6, 14, mit רכה (Saadja hat רפכה), 768, 20; von נעצוץ mit סדר, 442, 5 u. s. w. S. noch speciell die Mittheilung zu Jes. 9, 4: »Was immer an Übersetzungen dieser Stelle bei den Übersetzern an uns gelangt ist, alle leiten diese beiden Wörter סאון סאן von סאה, Maass, ab; dies aber dünkt uns sehr unwahrscheinlich ....« 471, 21 ff.

36) Über אגמון, Hiob 41, 12, sind die Übersetzer in Widerstreit (אכתלף אהל אלתפסיר), worauf dreierlei Erklärungen des Wortes mitgetheilt werden, Wb. 19, 32—20, 6; ebenso über והרותיהם, II K. 8, 12, 181, 9 f.; über נוף, Ps. 48, 3, 418, 7 ff.

37) אכתר אהל אלתפסיר. S. Wb. 70, 33, zu אשל Gen. 21, 33, wo Saadja mitgemeint ist; 312, 13, zu כיון, Amos. 5, 26; 619, 17, zu Jes. 5, 30 (auch Saadja).

38) רוסא אהל אלתפסיר, 87, 26, über die Synonyma בור, מעין, מקוה מים.

39) Beispiele: בעץ אלמפסרין, 469, 1 f., s. Saadja zu Lev. 22, 24; גירי, 652, 11, s. Saadja zu Gen. 49, 26, גירנא, 523, 32, s. S. zu Ps. 12, 7 (Beiträge I, 19); קום, 674, 13, s. S. zu Jes. 24, 16. S. auch Z. f. A. T. W. III, 205.

40) תרגם, פסר, קיל.

41) R. XII, 27—33.

42) בעלי הפירושים = אצחאב אלתפאסיר.

deren Verständniss weniger auf etymologischer Ableitung, als auf Überlieferung beruht. Als Träger dieser Überlieferung für die Kenntniss des biblischen Wortschatzes galten ihm auch die Bibelübersetzer. Leider ist ausser denen Saadja's von jenen alten arabischen Bibelübersetzungen keine auf uns gekommen, um so dankbarer müssen wir für die bei Abulwalîd erhaltenen, wenn auch geringen, Spuren und Reste derselben sein. Wir gewinnen aus ihnen einen freilich nur dürftigen Begriff von diesen Versionen, welche zur Zeit der beginnenden höchsten Blüthe des spanisch-arabischen Judenthums diesem die Kenntniss der heiligen Schrift vermittelten. Einige Mal berichtet uns Abulwalîd, was über gewisse Punkte der Bibelerklärung die gang und gäbe Ansicht seiner Landsleute war.[43])

Dass in dem Jahrhunderte zwischen Saadja und Abulwalîd die Kunst der Bibelübersetzung, wenn man diese so nennen darf, erhebliche Fortschritte gemacht hat, und dass Abulwalîd selbst dieser Kunst viel Sorgfalt und Aufmerksamkeit widmete, zeigen zahlreiche Stellen seines Wörterbuches. »Der Übersetzer — so sagt er einmal[44]) — bedarf der Kenntniss von dergleichen sprachlichen Feinheiten, damit seine Übersetzung gebaut sei auf den Grundlagen der Wohlredenheit und gestützt auf die Pfeiler der Beredtsamkeit.« Es handelt sich nämlich um die Wiedergabe des Verbums כמר, welches »erregt sein« bedeutet, aber auch (Echa 5, 10) in dem Sinne von »verdorren« vorkömmt: beide Bedeutungen vereinigt auch das arabische Zeitwort חאןֹ in sich. Diese gleichsam intimere Übereinstimmung der beiden verwandten Sprachen nachzuweisen, war ein Hauptbestreben Abulwalîd's bei der Vergleichung derselben, wie ich an einem anderen Orte an zahlreichen Beispielen gezeigt habe.[45]) Die Sprachvergleichung tritt bei ihm in den Dienst der Schrifterklärung, beson-

[43]) Wb. 394, 31: »Die Leute dieses Landes (אהל הד̇א אלסקע) irren und sprechen משכ̇ני, Ez. 32, 10, mit langem Kamez, indem (l. אר̇ statt אנ̇) sie das Wort für ein Perfectum halten, aus Unkenntniss der Tradition.« 115, 33: Der erste Satz n I Sam. 4, 1 will nicht besagen, dass Samuel die Israeliten vom Kampfe abgemahnt habe, wie die Leute meinen. 573, 14: והוא in Richter 13, 18 bezieht sich nicht auf den »Namen« (שמי), wie die Leute meinen. S. ferner R. 14, 32, über Jerem. 29, 26; R. 218, 7 (vgl. Derenbourg, Op. CIV, n. 1), über Exod. 3, 12 (אלגמהור = ההמון). — Wb. 279, 29 ff. will er יזע, Ez. 44, 18, und זעה, Gen. 3, 19, erörtern, weil »die Leute« hinsichtlich dieser beiden Worte in Verwirrung sind.

[44]) S. Wb. 322, 12—22.

[45]) S. Die hebr.-arab. Sprachvergleichung Abulwalîd's, S. 54—67.

ders aber auch der Bibelübersetzung; die aufgezeigten Analogien aus dem Arabischen dienen dem Zwecke möglichst genauer Wiedergabe des hebräischen Wortes. Er befolgt ferner auch selbst die für jeden arabischen Übersetzer der Bibel auf der Hand liegende und von Saadja mit Vorliebe befolgte Methode, für das hebräische Wort wo möglich ein ähnlich lautendes arabisches zu wählen, aber er lässt die Methode dort nicht gelten, wo ihre Verwendung der Richtigkeit der Übersetzung Eintrag thut oder die Anwendung des lautverwandten arabischen Wort nicht gerechtfertigt wäre.[46]) Auch sonst sucht er mit Sorgfalt das zur Wiedergabe des hebräischen Wortes geeignetste arabische zu ermitteln.[47]) Abulwalîd unterscheidet die wörtliche von der sinngetreuen, aber auch dem Geist der arabischen Sprache Rechnung tragenden Übersetzung. So leitet er die Wiedergabe von Koheleth 3, 16—20 mit den Worten ein: »Die Übersetzung davon gemäss dem Sprachgebrauche der Araber.«[48]) Zu אבקת רוכל, Hoh. 3, 6, giebt er zuerst eine der etymologischen Bedeutung des ersten der beiden Worte entsprechende arabische Übersetzung, mit dem Bemerken: Das ist die wörtliche Übersetzung, aber der Sinn ist: »die gemischten Salben des Gewürzkrämers«.[49]) כאין, Ps. 73, 2, ist dem Sinne nach mit dem arabischen Zeitwort כאד zu übersetzen, aber was das Wort betrifft, so bedeutet es: wie Nichts, wie ohne Zeitmaass.[50]) חבש, Ezech. 34, 4, bedeutet »dem reinen Wortsinn nach« verbinden, dem Sinne nach (den gebrochenen Knochen) heilen.[51]) Die passendste Übersetzung von שֵׁגָל ist zwar סריה, Concubine, jedoch nur dem Sinne, nicht dem wahren Wortlaute des hebräischen Ausdruckes gemäss.[52]) Eine Übersetzung, die

---

[46]) S. ib. S. 30 ff. Ein dort nicht erwähntes Beispiel der kritischen Genauigkeit Abulwalîd's in dieser Hinsicht sei noch hervorgehoben. Er bemerkt, Wb. 124, 27—30, dass für hebr. גדע gesetzt werden dürfe, weil die Araber mit diesem Zeitworte nur das Abhauen bestimmter Gliedmaassen bezeichnen, sondern גדע, welches abhauen überhaupt bedeutet.

[47]) S. 496, 1—3, über סנסנין, Hoh. 7, 9; 687, 27—29, über ורצע, Exod. 21, 6; 267, 22, über טפש, Ps. 119, 70; s. ferner über die Wiedergabe der Partikeln: יש, 299, 11; יען, 289, 10; בל, 93, 12.

[48]) Wb. 108, 33: תרגמה דלך עלי מא יכרג פי לסאן אלערב.

[49]) Wb. 18, 25 f. . . . הדה תרגמה אללפט ואלמעני.

[50]) Wb. 39, 31 f.

[51]) Wb. 209, 20 f. מחץ אללפטה מא לפפתם . . . ואלמעני מא גברתם.

[52]) Wb. 703, 13 f.: ואליק אלתראגים אדא פי שגל סריה אלא אנהא ליסת

besonders der etymologischen Bedeutung des hebräischen Wortes gerecht wird, bezeichnet er als Wortübersetzung.[53]) Andere für Übersetzung des Bibeltextes gebrachte Termini seien unten in der Anmerkung zusammengestellt.[54])

Der Natur des Wörterbuches entsprechend, finden sich in dem Abulwalîd's keine Übersetzungen längerer biblischer Stücke, höchstens solche von einzelnen Versen oder Verstheilen, zumeist nur Übersetzungen von Worten und Phrasen, deren Zusammenstellung freilich die wichtigsten Elemente einer guten arabischen Bibelübersetzung, wie sie Abulwalîd sich dachte, darbieten würde.[55])

7.

Die Sprachgelehrten.

In diesem Schlussabschnitte soll nicht etwa das Verhältniss Abulwalîd's zu den ihm vorangegangenen und zeitgenössischen Gründern und Vertretern der hebräischen Sprachwissenschaft dargestellt werden; das Maass seiner Abhängigkeit von ihnen und seine eigene Leistung auf dem Gebiete der hebräischen Grammatik und Lexikographie abzugrenzen, das wäre Sache einer besonderen Abhandlung, die auch auf das Verhältniss Abulwalîd's zu der arabischen Sprachwissenschaft näher einzugehen hätte.[1]) Hier seien nur

---

חקיקה לפטה. Vgl. 69, 12 עלי חקיקה אללפטה אלעבראניה לכנהא פי מענאהא אשישים אנמא הי אסס.

[53]) ת' אלאלפאט, תרגמה אללפטה, s. 69, 34; 80, 10; 129, 7; 194, 30.

[54]) תפסיר אלפסוק, 182, 3, soviel als תרגמה אלפסוק, 252, 9 und sonst, wofür Hschr. R. 354, 29 תאויל אלפסוק hat. נ״ן אלפסוק (Übersetzung von Habakkuk 2, 4), 539, 17, ist dasselbe was תרגמה... עלי נסקה, 82, 32, womit die einfache, aber zusammenhängende Übersetzung des Textes im Gegensatze zur erklärenden Paraphrase bezeichnet wird; vgl. den Titel von Saadja's Pentateuchübersetzung im Fihrist: תפסיר אלתוראה נסקא בלא שרח, ferner נסק אלקול bei Maimûnî, Guide des Égarés III, 22 Ende und 23 Ende, נסק כלאמה, in Bezug auf den Text Ḥajjûǵ's bei Abulwalîd selbst, Wb. 295, 2. Die Paraphrase heisst תעמיק אללפט, 478, 11, wofür Hschr. O. תפסיר אללפט hat, ferner: מעני אללפטה ושרחהא, 95, 1 (opp. תרגמה אלפסוק Z. 9).

[55]) Eine längere Übersetzungsprobe, zu Psalm 49, 6—16, s. Wb. 32, 28—33, 10. Zu Hiob 37, 20 lesen wir Wb. 96, 15—17 eine Paraphrase in gereimter Prosa.

[1]) In meiner Abhandlung über die hebr.-arab. Sprachvergleichung Abulwalîd's, S. 12—24, habe ich nur jene grammatischen Analogien zusammengestellt, in denen Abulwalîd ausdrücklich das Arabische heranzieht.

einige Notizen über die von Abulwalîd ausdrücklich citirten Sprachgelehrten geboten, und damit die Reihe der in den bisherigen Abschnitten behandelten, von ihm angeführten Autoritäten vervollständigt und abgeschlossen.

Von Saadja, der bekanntlich in der Reihenfolge der »Meister der hebräischen Sprache« die erste Stelle einnimmt, war schon im vorigen Abschnitt die Rede.[2])

Jehuda Ibn Koreisch, den Zeitgenossen des Gaon, citirt Abulwalîd ein einziges Mal mit Namen. Er habe der hebräischen Wurzel שגה an gewissen Stellen (Prov. 5, 20, Ps. 7, 1) die Bedeutung »sich beschäftigen« zugeschrieben und sich dabei auf den Daniten (Eldad) berufen, der in seinem Hebräisch יש לי שגויה sagte, um damit auszudrücken, er habe eine Beschäftigung, ein Geschäft.[3]) In der erhaltenen Risâle Ibn Koreisch's findet sich nur der erste Theil des Citates wieder,[4]) die Berufung auf den Sprachgebrauch des Daniten fehlt.[5]) Doch ausser dieser einzigen ausdrücklichen Erwähnung Ibn Koreisch's finden sich bei Abulwalîd genügende Spuren davon, dass er die glücklicherweise, wenn auch verstümmelt, auf uns gekommene Abhandlung seines auf dem Gebiete der Sprachvergleichung bedeutendsten Vorgängers berücksichtigte und benützte, was ich anderwärts näher gezeigt habe.[6])

Seinen bedeutendsten Vorgänger unter den hebräischen Lexikographen, Menachem b. Sarûk, erwähnt Abulwalîd dreimal mit Namen. Er nennt ihn als den Einzigen, der unter den Spaniern für die zwei Klassen der hebräischen Buchstaben mnemonische Wör-

---

[2]) Nach Neubauer, Notice, p. 181, hätte Abulw. auch Dûnasch Ibn Tamîm citirt; doch ist jetzt aus Wb. 658, n. 39, ersichtlich, dass seine Belegstelle sich nur am Margo der Oxf. Hschr. findet.

[3]) Wb. 702, 32—703, 2; auch angeführt bei Kimchi, W. שגה Ende.

[4]) Risâle, S. 90; s. P. F. Frankl, Monatschrift, 1873, S. 495.

[5]) Der betreffende Passus ist höchst wahrscheinlich ausgefallen. Frankl, a. a. O., S. 496, nimmt an, das Citat Abulwalîd's sei einer früheren Schrift Ibn Koreisch's entnommen. Ibn Koreisch, Ris. 43, erwähnt in der That sein »erstes Buch«, das der Natur des Citates nach ein Wörterbuch gewesen sein muss; s. Pinsker, Likk. Kadm. S. 108. Neubauer, Notice, 158.

[6]) S. Die hebr.-arabische Sprachvergleichung Abulwalîd's, S. 28—31, 35—40. Die hebr.-neuhebr. und hebr.-aram. Sprachvergl. Abulwalîd's, 1. u. 3 Absch. Dass auch Hajjûg den Ibn Koreisch citirt, habe ich in Gramm. Terminologie u. s. w., S. 40, gezeigt.

ter aufstellte. [7]) In Menachem's Namen citirt er die auch von Ḥajjûǵ angenommene Leseart לְהַכְרִית in II. Sam. 3, 35. [8]) Endlich beschuldigt er ihn »und seine Nachfolger«, dass sie in תֶּבֶל, Lev. 20, 12, und תַּבְלִיתָם. Jes. 10, 25, den ersten Buchstaben als wurzelhaft betrachten, während Menachem allein der Vorwurf treffe, den beiden Wörtern gleiche Bedeutung zugeschrieben zu haben. [9]) Jedenfalls auch an Menachem denkt Abulwalîd, wenn er in der Einleitung zu seinem Hauptwerke auf Jene hinweist, die vor Jehûda Ḥajjûǵ mit grosser Hingebung und rühmenswerthem Eifer, aber die wahre Natur der hebräischen Wurzeln nicht kennend, diese gesammelt haben. [10]) Vielleicht meint er Menachem, wenn er von den Forschern spricht, welche nicht zugeben, dass ein Wort durch Transposition aus einem anderen gebildet werde, oder dass Buchstaben mit einander vertauscht würden. [11]) Als Merkwürdigkeit sei hervorgehoben, dass Abulwalîd eine Worterklärung Menachem's auf eine Weise citirt, auf die er sonst der Traditionslitteratur entnommene Erklärungen erwähnt, nämlich, dass אור, Gen. 15, 7, Thal bedeute, was auch durch בקעה, Gen. 11, 2, bewiesen sei. [12]) Eine eingehende Vergleichung der

---

[7]) R. 11, 28 ...וואחד ממן גמעהא מן אהל בלדנא... S. Machbereth, 1b.

[8]) Wb. 331, 28, s. Machb. כר I (109b). Das Werk Menachem's bezeichnet hier Abulwalîd nach der einen Handschrift mit מצחפה, nach der andern mit מצנפה; letzteres entspricht dem hebr. מחברת besser.

[9]) Wb. 93, 33—94, 1. Aus dem Machbereth, wie er uns vorliegt, ist nur die zweite Beschuldigung als wahr zu erkennen: die beiden Wörter werden von Menachem neben einander gestellt, jedoch nicht unter der Wurzel תבל, sondern unter בל VI, 45b. Vielleicht ist das eine am Machbereth, eben in Folge der Abulwalîd'schen Kritik, vorgenommene Correctur, wie man z. B. in Folge der Ḥajjûǵ'schen Kritik aus der Einleitung das berüchtigte צִוִּיתִי (= יִצַּרְתִּי) wegcorrigirte. Einen Beweis hiefür erblicke ich in dem Umstande, dass unter der VI. Bedeutung der Wurzel בל bei Menachem erst תבל und תבליתם, dann לבלה. Ez. 23, 43, und יתבולל, Hosea 7. 8, citirt ist, in der Erklärung aber nur die letzteren zwei Beispiele erklärt werden, woraus man schliessen kann, dass die ersteren zwei nicht ursprünglich dort standen, sondern erst nachträglich aus der Radix תבל hieher versetzt wurden.

[10]) XI, 32 ff., XII, 10 ff. S. auch oben S. 43 Anm. 196 und 197.

[11]) R. 49, 38 50, 8: יקים מן אהל אלנטר ישאחון פי אן תכון כלמה מא מקלובה מן אכרי ואן יכון חרף מא (אות .l. (R. עוד בדלא מן אכר... S. Menachem's Ansichten hierüber, besonders im Artikel אבה (12a—13b), ferner unter אובל, 18b; נב. 50b; נל. 54b; נר. 59ab.

[12]) Wb. 28, 27—35: אמא מאור כשדים פלא יחתמל מן אלמעאני סוי אלמעני אלצחיח אלמאתור פיה ען אלאואיל רצי אללה ענהם אן יתרגם מן והדה

beiden Wörterbücher würde gewiss noch manche Einzelheiten ergeben, in denen Abulwalîd's Abhängigkeit von Menachem deutlich wird, besonders was die Anordnung der Bedeutungen innerhalb der einzelnen Wurzel und die Erklärung einzelner Wurzeln betrifft; doch muss von einer solchen Vergleichung hier abgesehen werden, die auf die Verschiedenheit der beiden Wörterbücher auszudehnen schon deshalb interessant wäre, weil sie am handgreiflichsten und in weitestem Maasse darthäte, wie sich in weniger als einem Jahrhunderte die Erkenntniss des biblischen Sprachgutes unter den Juden Spaniens umgestaltete. [13])

D û n a s c h, den Gegner Menachem's nennt Abulwalîd nur einmal mit Namen, als I b n L a b r â ṭ, bei Gelegenheit eines aus seinem Widerlegungsgedichte gegen M. citirten Verses. [14]) Abulwalîd schliesst sich dabei der Meinung Dûnasch's an. [15]) Des Letzteren Meinung, dass ר und מ zu den Functionsbuchstaben gehören, streift er missbilligend. [16]) Zu verschiedenen Malen nimmt ferner Abulwalîd von Menachems Schülern beanstandete poetische Licenzen Dûnasch's — doch ohne diesen zu nennen — als grammatisch zulässig in Schutz, [17]) ein anderes Mal rügt er eine falsche Wortform bei ihm. [18]) Auch hier dürfte eine Untersuchung über das

---

. . : אלכסדאנ׳ין. Nun aber ist die traditionelle Erklärung von אור (s. Gen. rabba c. 44), das es Feuer bedeute, wie auch Saadja übersetzt: אתון, während die von Abulwalîd gegebene, nebst der Argumentation, sowie nebst den anderen zwei für die Bed. von אור gegebenen Beispielen: אורים, Jes. 24, 15 und מאורת, ib. 11, 8, fast wörtlich auf Menachem, אר VI, 32a, zürückgeht. Vielleicht ist die Schwierigkeit in folgender Weise zu heben: Abulwalîd bemerkt unmittelbar darauf, dass die Hebräer mit אור כשדים zwei Bedeutungen zugleich haben ausdrücken wollen (s. oben S. 81), womit nur die ihm gewiss wohl bekannte traditionelle und die von Menachem gebotene gemeint sein können. Daher scheint es rathsam, im Texte von Wb. zwischen Z. 28 und 29 eine Lücke anzunehmen, die etwa so zu ergänzen wäre: ..ענהם [אנה נאר ומעני אכר והו] אן יתרגם.

[13]) Einen Vers Menachem's citirt Abulwalîd Wb. 586, 10, um die Bedeutung von פרחח, Hiob, 30, 12, zu illustriren.

[14]) Wb. 742, 17—23, vgl. Dûnasch's Schrift (ed. Filippowski, p. 3 und 20).

[15]) S. Z. d. D. M. G., B. 37, S. 405.

[16]) R. 11, 30.

[17]) R. 9, 17—20; 11, 16—19; 106, 6 und 126, 37 ff. S. ausführlicher darüber Z. d. D. M. G., Bd. 36, S. 405—407.

[18]) Wb. 600, 1 f. S. ib. S. 405.

Verhältniss Abulwalîd's zu Meinungen Dûnasch's gegenüber solchen Menachem's und seiner Schüler und umgekehrt von einigem Interesse sein, das jedoch wesentlich herabgestimmt wird durch die Thatsache, dass über einen grossen Theil der dabei in Betracht kommenden Differenzen die durch Ḥajjûġ begründete neue hebräische Spracherkenntniss längst zur Tagesordnung übergangen war. Doch darf immerhin betont werden, dass Dûnasch dieser neuen Erkentniss, die er in manchen Einzelheiten selbst angebahnt hatte, näher stand, als Menachem, und dass er z. B., was namentlich Abulwalîd zu ihm hinziehen musste, mit besonderem Nachdrucke die Vergleichung des hebräischen Wortschatzes mit dem arabischen befürwortete. [19])

Unter den »Meistern der hebräischen Sprache« nennt Ibn Esra in seiner bekannten Liste unmittelbar nach Saadja einen Gelehrten aus Jerusalem, »dessen Namen wir nicht kennen und der acht werthvolle grammatische Bücher verfasst hat.« Mit diesem ist vielleicht identisch der von Abulwalîd citirte Jerusalemier, dessen Namen er gleichfalls nicht kannte, und aus dessen Werke, das ihm Jakob, der Pilger aus Leon, mitgebracht hatte, [20]) einem Autograph des Verfassers, er die richtige Ansicht über כרתו, Jerem. 46, 23, und משכבו, Ez. 32, 20 feststellen konnte. [21])

Auch andere Anonymi finden sich bei Abulwalîd vielfach citirt. Auf die in den kleineren Schriften erwähnten habe ich im

[19]) Wb. 341, 29—32, referirt Abulwalîd den Streit von Grammatikern, die vor ihm waren — קום מן אהל אלדקדוק כאנוא קבלנא — über das מ in מִסְכֵּן, ob es wurzelhaft sei oder nicht. Gemeint sind Menachem und Dûnasch, s. Criticae Vocum Rec. p. 78.

[20]) S. meine Notiz in Revue des Études Juives, Bd. 4, S. 274.

[21]) R. 196, 37—197, 14 (s. oben S. 51 f.). Der Text der hebräischen Übersetzung ist an dieser Stelle ziemlich corrupt; es ist nach dem Original Folgendes zu berichtigen: בלישון, 197, 1, ist nur Glosse zu dem vorherstehenden במבטא, das Original hat einfach פי אללפט. Nach פועל חולף, Z. 8, fehlt die Übersetzung des Passus: ואן אקתרן בה נאם י״י. Das נג׳, ib., ist durch das volle Citat zu ergänzen, der Sinn ist: Jer. 46, 28 steht נאם י״י nach einem Perfectum, ebenso wie in 48, 15, während sonst diese prophetische Formel bei Verkündigungen der Zukunft oder bei Mahnungen zu stehen pflegt. Für בקבוין, Z. 9, steht deutlicher בעצם אלמים. Mit בכמו, Z. 11, beginnt ein neuer Satz: פפי מתל הדה... Ich bemerke noch, dass dem אינני זוכר שמו, Z. 6, im Orig. לא אסמיה entspricht.

ersten Theile dieser Arbeit bei Besprechung derselben hingewiesen. Einige wichtigere anonyme Citate im Hauptwerke, Grammatik und Wörterbuch, seien unten in der Anmerkung zusammengestellt.[22]

Was Abulwalîd im Namen seiner Lehrer an Schrifterklärungen anführt, war schon berührt;[23] hier soll nur noch Einiges über das Verhältniss Abulwalîd's zu seinem eigentlichen Meister, Jehûda Ḥajjûǵ, bemerkt werden, zur Ergänzung des schon im ersten Theile hierüber Gesagten. Wenn ohne Ḥajjûǵ's Schriften die Werke Abulwalîd's nicht entstanden wären, so gelangten andererseits jene erst durch des Letzteren durchgreifende Arbeit und läuternde Kritik zur vollen Geltung und Wirksamkeit. Der Propaganda Abulwalîd's für das grammatische System seines grossen Vorgängers scheint ein gewisses Vorurtheil gegenübergestanden zu haben; es gab Leute, welche nicht zugeben wollten, dass die Autorität der alten Sprachgelehrten, wie Saadja, Menachem, Dûnasch, vor dem neuen Systeme des erst so kurz vorher aufgetretenen Ḥajjûǵ zu weichen habe. Mit nachdrücklichen Worten tritt Abulwalîd in der Einleitung zu seinem Hauptwerke[24] diesem Vorurtheile entgegen: wenn er dem Abu Ẕakarîja trotz der Jugend seines Zeitalters den Vorrang über alle alten Meister dieses Faches einräumt, so leite ihn nur das Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit und die Erkenntniss dessen, dass Ḥajjûǵ's System und Methode auf klarer und einleuchtender Beweisführung beruhe; ihn leite der Grundsatz, dass Jedem gegeben werde, was ihm gebühre.[25] Diesen Grundsatz befolgte Abulwalîd Ḥajjûǵ gegenüber mit einer fast ängstlichen Genauigkeit. In allen von dem Letzteren behandelten Theilen der hebräischen Spracherkenntniss will Abulwalîd auch in seinem Hauptwerke nur als sein Ergänzer und, wo es nöthig ist, Kriti-

[22] R. 88, 1: Eine Rüge einiger Meister der Grammatik (שיוכא מן אצחאב אלדקדוק), gegen die Aussprache מְשֵׁב, st. מֵשִׁיב, bei den Vorbetern. — R. 199, 11: »Einer der Alten« (בעץ אלשיוך) erklärte בְּמֹצַאֲכֶם, Gen. 32, 20, nach מוֹצָאֲךָ. II Sam. 3, 25 und ergänzte אותו mit תפגשון. — Wb. 456, 15 f. citirt er das Werk eines geehrten Schulhauptes (רייס גליל), der in der Erklärung des Ausdruckes מ״י משא geirrt habe. Er meint wol denselben, in dessen Namen er, 524, 15 f., והתעללו, Jer. 38, 19, mit ויתעוללו, Ri. 19, 15, zusammenstellt.

[23] S. S. 3—5.

[24] R. XIII, 24—31.

[25] Ib. Z. 29: לכן יעטי כל מא יסתחק,

ker, erscheinen. In der Kritik ist er ehrerbietig, niemals die schuldie Pietät und Dankbarkeit gegen den Mann, dem er selbst und seine Wissenschaft soviel verdankte, ausser Augen lassend, aber auch rückhaltslos die Mängel rügend und Versehen berichtigend. Ausser den in den kleinen Schriften leicht zu findenden hieher gehörigen Aeusserungen findet sich Einiges im Wörterbuche, was hier verzeichnet werden möge. Eine Gewohnheit Ḥ's nennt es Ab., dass er bei dunkeln Wortbedeutungen es meidet, seine Meinung kundzugeben. [26]) Einen hauptsächlichen Mangel Ḥ.'s findet er jedoch darin, dass er die verschiedenen Bedeutungen einer Wurzel, die einander verwandt sind, ohne Unterscheidung und Sonderung durcheinander mengt. [27]) Es ist das so häufig der Fall, dass Abulwalîd nicht alle dahin gehörigen Fehler Ḥajjûg's berichtigt, sondern die Berichtigung der meisten der Einsicht des Lesers überlässt. [28]) Das härteste Wort, dass er auf Ḥajjûg's Mängel anwendet, ist Nachlässigkeit, Versehen. [29]) Er nimmt ihn mit sichtlicher Liebe gegen ungerechte und böswillige Kritik in Schutz. [30]) Überall fühlt man, dass er durchdrungen ist von der Überzeugung, welche er in der Einleitung zu seinem ersten Werke in Bezug auf den so eingehender Kritik unterzogenen Meister aussprach: »Wenn wir ihn kritisiren konnten, so danken wir das seiner Belehrung und dem Nutzen, den wir aus seinen Schriften gezogen haben.« [31])

---

[26]) Wb. 696, 22—24: ילם יעלמנא אבו זכריא אי מעני דהב בהא עליה עלי עאדתה פי כל לפטה גאמצה. Vgl. 138, 16: עלי עאדתה פי אלהרב מן כל מאוק, in Bezug auf מגמת, Hab. 1, 9.

[27]) Wb. 62, 17—19: יגרי אבו זכריא פי דלך עלי עאדתה פי אלמעאני אלמתקארבה מן תרך אלתמייז ואלתפציל בינהא... Aehnlich Wb. 237, 15—17: Wisse, dass es Gewohnheit Abu Ẓakarîja's ist, wenn er in einer Wurzel mit einander verwandte Bedeutungen findet, dieselben ohne Scheidung durch einanderzumengen. S. auch Wb. 155, 7; 161, 11; 172, 14; 243, 15 (בתשויש ובגיר תחריר); 244, 26; 245, 8; 287, 16; 375, 27 (עלי עאדתה מן אלמסאמחה פי כל לפט יתקארב מענאה); 472, 14—17; 473, 22 (משושה מכלוטה עלי עאדתה); 599, 2 f.

[28]) Wb. 243, 28—244, 2; 452, 10—18.

[29]) גפלה, s. Wb. 134, 31; 273, 25; 309, 5 (ausdrücklich, es sei גפלה, nicht גלט, Irrthum); 400, 16 (גפלה או והם). Einmal sagt er stärker גלט, 288, 8, אלגטא 415, 9. In leichtere Formen eingekleidete Rügen s. 603, 2; 418, 17.

[30]) S. Wb. 281, 29—35; 339, 15—340, 4.

[31]) Opuscules 4: ונחן ואן ירדנא עליה פידנא אנמא הו ממא תעלמנאה מנה ואסתפדנאה מן כתאביה.

NACHTRAG.

Zu S. 29, Anm. 149. Über die Rolle der biblischen Erzählung von Abrahams Opferung in der muhammedanischen Polemik theilt mir mein Freund Ignaz Goldziher Folgendes mit:

»Die Koranstelle, Sure 37, V. 100 ff, wird von vielen Theologen des Islâm in der That als Beweis für die Zulässigkeit der Abrogation göttlicher Gesetze durch Gott (נ̇סך אלאחכאם אלאלאהיה̈) angeführt; ja es knüpft sich an dieselbe sogar die besondere casuistische Untersuchung darüber, ob eine solche Abrogation auch zulässig sei, ehe noch — wie in unserem Falle — der Zeitpunkt der Erfüllung der ersten Anordung eingetreten ist. Die Muʿtaziliten dehnen die Möglichkeit der Abrogation auch auf solche Fälle aus (Fachr al-dîn Al-Râzî im Mafâtîḥ algejb, ed. Bûlâḳ 1289, Bd. VII, p. 156, vgl. Al-Sujûṭî's Isagogik in die koranischen Wissenschaften, Al-Itḳân etc., ed. Cairo 1278, Bd. II, p. 25). Der Umstand, dass die Erzählung von dem anbefohlenen Opfer Abrahams und die Thatsache der Abänderung dieses Befehles auch im »Taurât« berichtet wird, machte dieselbe besonders geeignet, gegen die jüdischen Bekämpfer der Abrogationstheorie in's Treffen geführt zu werden.«

S. 22 Z. 21, l. ihn st. ihm.

S. 23, Anm. 121 ist das letzte Citat zu streichen, da Wb. 680, n. 6 der Mustalḥiḳ, nicht das Taschwîr angeführt wird.

S. 36, Z. 16, ergänze nach »fehlen« den Hinweis auf Anm. »173.«

S. 36, Anm. 173, l. 81 statt 71.

S. 72, Anm. 18, l. קאלה st. קאול.

S. 73, Anm. 27, Anfang, l. R. 223, 20.

S. 79, Anm. 60, Z. 4 und 80, Anm. 73, l. Sifrâ st. Sifrê.

S. 79, Anm. 60, Z. 5, l. 38 st. 32.

S. 84, Anm. 6, Z. 2, l. קדד st. קדי.

S. 87, Anm. 28, Z. 3, l. 30b st. 3b.

S. 88, Anm. 32, Z. 1, l. קיקיותיהם st. השולים.

S. 90, Anm. 5, l. 338, 4 st. 328, 14.

S. 93, Anm. 22, Z. 2, l. Deut. 24, 4 st. Gen. 34, 5.

S. 99, Anm. 46, Z. 3 lies: »dass für hebr. גרע nicht arabisch גרע̇ gesetzt werden dürfe«.

INHALT.

I. Leben und Werke Abulwalîd's.

II. Quellen der Schrifterklärung Abulwalîd's.

DIE

GRAMMATISCHE TERMINOLOGIE

DES

JEHÛDÂ B. DÂWÎD (ABU ZAKARJÂ JAḤJÂ IBN DÂUD) ḤAJJÛĠ.

NACH DEM ARABISCHEN ORIGINALE SEINER SCHRIFTEN
UND MIT BERÜCKSICHTIGUNG SEINER HEBRÄISCHEN ÜBERSETZER
UND SEINER VORGÄNGER

DARGESTELLT VON

PROF. D[R.] WILHELM BACHER.

WIEN, 1882.

IN COMMISSION BEI CARL GEROLD'S SOHN
BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

Aus dem Jahrgange 1882 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften (C. Bd., II. Hft., S. 1103) besonders abgedruckt

Druck von Adolf Holzhausen in Wien,
k. k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker.

Das Leben und der Bildungsgang des Begründers der wissenschaftlichen hebräischen Grammatik Jehûdâ Ḥajjûg̃[1] (Ende des X., Anfang des XI. Jahrhunderts) ist in tiefes Dunkel gehüllt, welches in umgekehrtem Verhältnisse steht zu dem Lichte, das seine Schriften verbreitet haben. Auch in diesen selbst findet sich nicht die geringste Hindeutung auf die Entstehung und Entwickelung seiner Einsicht in die Gesetze der schwachen Laute und in die Conjugation der schwachlautigen und doppellautigen Zeitwörter. Wenn es nun auch als bestimmt vorausgesetzt werden kann, dass das Studium der arabischen Grammatik es war, welche Ḥajjûg̃ zum glücklichen Pfadfinder auf dem Gebiete der hebräischen Grammatik gemacht hat, so ist dennoch eine directe Angabe hierüber willkommen, welche wir bei einem Schriftsteller des XII. Jahrhunderts lesen. Salomon Parchon berichtet nämlich in seinem Wörterbuche,[2]

---

[1] Vgl. über ihn besonders Derenbourg, Opuscules d'Aboul-Walîd, Paris 1880, p. X ff. und LXXX ff. Es sei mir hier gestattet, einen Irrthum zu berichtigen, den ich in meiner Schrift ‚Abraham Ibn Esra als Grammatiker' (Strassburg, Trübner, 1882) begieng, indem ich dem Chajûg̃ (Ḥajjûg̃) ein unberechtigtes Ibn vorsetzte.

[2] מחברת הערוך, ed. S. G. Stern (1844), Art. פרח, p. 54 d.

haben in ihrer Polemik gegen Dûnasch[1] jenen Einwand thatsächlich mehrere Male erhoben und auch die Insinuation energisch zurückgewiesen.[2]

Das Angeführte genügt, um den auffallenden Mangel der Schriften Ḥajjûg̃s an vergleichenden Hinweisen auf die Sprache, in welcher sie abgefasst sind, erklärlich zu machen. In welchem Maasse aber thatsächlich sein grammatisches System mit der arabischen Sprachwissenschaft zusammenhängt, zeigt zwar schon das Studium der beiden hebräischen Uebersetzungen seiner Schriften, lässt sich aber nur bei Kenntnissnahme des Originals bis in Einzelheiten verfolgen. Namentlich wird erst durch diese eine genaue Kenntniss der Terminologie möglich, deren sich Ḥajjûg̃ bediente. Was Ewald über diese bemerkt hat,[3] ist sehr dürftig und lässt bei weitem nicht den Reichthum der von Ḥajjûg angewendeten Kunstausdrücke ahnen. Auch konnte es nach Ewalds Aeusserung scheinen, als ob ein erheblicher Theil dieser Ausdrücke in den hebräischen Bezeichnungen der Massora und der älteren hebräischen Grammatik bestünde, während in der That Ḥajjûg̃ sogar die hebräischen Buchstaben mit den arabischen Namen benennt und nur eine verschwindend geringe Zahl von hebräischen Ausdrücken in den arabischen Text seiner Darstellung einwebt. Es sind eigentlich nur die traditionellen Namen der Vocalzeichen und der Accente, welche er hebräisch anführt.[4] Die Terminologie Ḥajjûg̃s, in der er zuerst

[1] ס' תשובות (Liber Responsionum), ed. S. G. Stern, Wien 1870.

[2] S. S. 62, Nr. 12: לא יתכן לדמות לשון עברית אל לשון הערב; S. 96, Z. 1 ושמת ערך לשון הערב הלא זו סכלות רב; ib. Z. 14: ואלו כל מלה אשר אין לך דמיון אמרנו כי יש לה דומה בלשון ארמית וערב נמצאו הלשונות שוות מבלי הבדלה; S. 99, Z. 14 (אֱנָךְ): אבל אמרת כי הוא כמשמעו בלשון הערב ואיך נדמה לערב הלא זה סכלות רב; S. 103, Nr. 55, in der Schlussnummer der Antikritik, widerlegen die Schüler die erwähnte Insinuation Dûnasch's.

[3] Beiträge etc., I, 124.

[4] Ueber Namen der Vocale und Accente siehe unten §§ 4 und 12. Ausser diesen hat Ḥajjûg̃ an hebräischen Ausdrücken noch die massoretischen Bezeichnungen מלא und חסר, sowie das durchweg zur Bezeichnung der heiligen Schrift gebrauchte المקרא. Nur einmal hat er dafür das bei Ibn Ganâḥ sehr häufige الكتاب. Auch Ibn Ḳoreisch hat gewöhnlich المקרא. Für dieses haben Saadja sowie der Karäer Dawid ben Abraham auch القرآن (s. Ewald und Dukes, Beiträge, I, 70; Neubauer, Notice sur la lexicographie hébr., p. 34, Z. 1). בכל המקרא kommt bei den Schülern Menachems besonders oft vor.

in umfassender Weise Ausdrücke der arabischen Grammatik auf die Erscheinungen der grammatischen Verhältnisse der hebräischen Sprache überträgt, erstreckt sich auf das gesammte Gebiet der Sprachlehre, die Satzbildung ausgenommen, weshalb eine systematische Uebersicht dieser Terminologie zugleich als Grundriss des grammatischen Systems Ḥajjûgs dienen kann. Da aber auf diesem Systeme die gesammte hebräische Sprachlehre der folgenden Jahrhunderte beruht, so geht die Terminologie der letzteren auf die Ḥajjûgs zurück, und mit dieser ist die Quelle für die meisten Termini der späteren grammatischen Literatur, wie sie zunächst arabisch, dann hebräisch festgehalten wurden, gegeben. Doch ist dabei zu berücksichtigen, dass Vieles schon vor Ḥajjûg festgestellt und aus dem Arabischen herübergenommen war. In der gegenwärtigen Darstellung von Ḥajjûgs Terminologie habe ich daher auf die vor ihm aufgetretenen hebräischen Grammatiker des X. Jahrhunderts in fortlaufenden Anmerkungen hingewiesen, u. zw. ebensowohl auf die arabisch schreibenden: Saadja,[1] Jehûdâ Ibn Ḳoreisch[2] und Dawid ben Abraham,[3] wie auf die des Hebräischen sich bedienenden Menachem ben Sarûḳ,[4] Dûnasch ben Labrâṭ[5] und die Schüler der Beiden.[6] In Ḥajjûgs Schriften

[1] Von ihm habe ich blos das von Neubauer, a. a. O. p. 215—219, herausgegebene grammatische Stück aus dem Jezira-Commentar benutzt. Saadja wird in den Citaten mit S bezeichnet werden.

[2] רסאלה, Risale (Epistola de studii targum utilitate etc.), ed. Bargès et Goldberg, Paris 1857. Im Folgenden ist IK = Ibn Ḳoreisch. Vgl. noch Anhang Nr. II.

[3] Ausführliche Citate aus seinem Wörterbuche finden sich bei Neubauer, a. a. O. p. 25—155. Im Folgenden wird er als DA angeführt. Das terminologische Glossar in Pinskers Likkûtê Ḳadmônijôt (p. 159—165 des Textes) erstreckt sich auch auf nach-Ḥajjûgische Schriften, enthält aber zum grösseren Theile die von Dawid ben Abraham angewendeten technischen Ausdrücke.

[4] S. S. 1105, Anm. 1. Anführungen aus ihm werden mit M bezeichnet sein. Vgl. Anhang Nr. III.

[5] Er wird als Du citirt werden, u. zw. bei Citaten aus der Kritik gegen Menachem (s. oben S. 1105, Anm. 2) mit Angabe der Seitenzahl, bei solchen aus der Kritik gegen Saadja (ס' תשובות דונש . . על ר' סעדיה, ed. Schröter, Breslau 1866) mit Angabe der Nummernzahl.

[6] Das S. 1106, Anm. 1 citirte Werk enthält die Streitschrift der Schüler Menachems und mit besonderer Paginirung die Erwiderung von Dûnasch's

wird der vielfach noch flüssige und unsichere terminologische Sprachgebrauch der hebräischen Grammatik einer festen Disciplin unterworfen, und er wird nur noch bei dem Uebergange aus dem arabischen in das hebräische Idiom neuen Schwankungen unterliegen. Diese Schwankungen zeigen sich am deutlichsten bei der Vergleichung der beiden Uebersetzungen, die von hervorragenden Grammatikern zum Gebrauche der des Arabischen unkundigen Juden verfasst wurden. Indem ich den arabischen Terminis Ḥajjûḡs die hebräischen Uebertragungen derselben nach beiden Uebersetzern zur Seite stellte, habe ich einen weiteren Beitrag zur Geschichte dieser Termini zu liefern geglaubt.

Am Schlusse dieser Vorbemerkungen erfülle ich die angenehme Pflicht, Herrn Professor J. E. Magnus in Breslau meinen herzlichsten Dank für die gütige Bereitwilligkeit auszusprechen, mit der er mir die in seinem Besitze befindliche Abschrift des arabischen Originals von Ḥajjûḡs Werken,[1] von A. Neubauer nach den beiden Oxforder Handschriften[2] angefertigt, zur Verfügung stellte. Die Stellen der citirten Ausdrücke auch nach den Seiten dieser Abschrift anzugeben, hielt ich für überflüssig, da sie durch den Hinweis auf beide Uebersetzungen auch für eine etwaige spätere Edition des Originals genügend gekennzeichnet sind. — Aus dem letzteren habe ich im Anhange die interessante Einleitung zum ersten Male veröffentlicht.

1.

Die Sprache. Allgemeines Princip der Sprachbildung.

Die gewöhnlichste Bezeichnung für den sprachlichen Ausdruck bei Ḥajjûḡ ist لَفْظ, dem sehr oft die schriftliche Gestalt

Schüler, Jehûdî ben Schescheth. Erstere werden mit TM, letzterer mit Jehûdî citirt. Hie und da konnte ich auch auf einschlägige Termini bei dem Massoreten Ben Ascher aufmerksam machen, der auch schon einige aus dem Arabischen übersetzte Ausdrücke hat.

[1] S. Neubauer, a. a. O. p. 165, Nr. 1.

[2] Nr. 134 und 99 bei Pococke, 158 und 459 bei Uri, 1453 und 1452 des neuen Cataloges. S. Derenbourg, Opuscules, p. CXIX.

des Wortes als خَطّ gegenübergestellt wird.[1] Für dieses haben beide Uebersetzer מכתב, Ğiḳ. auch כתב. Jenes wird bei Ibn Esra ständig mit מבטא wiedergegeben,[2] während Ğiḳ. es auf verschiedene Weise übersetzt, z. B. מִדְבַּר הלשון N 13, 31; דבור הלשון N 6, 29; דבר N 8, 12; vgl. ferner נשמעים במקראם N 7, 24 = D 7, 17 נמצאים במבטא (ثابتة فى اللّفظ). Mit מבטא übersetzt I. E. auch مَنْطِق,[3] wofür Ğiḳ. טעם hat: רחוקים במבטא D 6, 13 = שונים בטעם N 6, 17. Für das Verbum zu letzterem Ausdruck vgl.: يُنْطَق بها فى العبرانى, N 8, 27 יהגו בהן בלשון עברית, D 8, 22 יבטאו בהם העברים; نُطِقَ بها معًا N 7, 21 הגו בם העבריים יחד, D 7, 15 יחברם המדבר. ‚Aussprache des Alef' heisst bei Ḥ. التلجّى بالالف, wofür N 10, 25 מוצא האלף, D 11, 11 המבטא באלף.[4]

Die hebr. Sprache nennt Ḥ. اللّغة العبرانية, الكلام العبرانى, auch لغتنا, ‚unsere Sprache'.[5] Aber sehr oft erscheint der sprachbildende Geist des Hebräischen in den ‚Hebräern'

---

[1] Vgl. מכתב und מבטא bei Du p. 6 und TM 21, 7 und 13. DA hat لفظة in der Bedeutung Wort und الفاظ = Wörter sehr oft; ebenso bei JḲ هذه اللّفظة 26, 1; 29, 12, اتى اللّفظة 94, 23, aber auch in allgemeiner Bedeutung ابواب اللّفظ 49, 1.

[2] מבטא (nur Num. 30, 7 und 9) ist besonders durch Menachem ben Sarûḳ eine sehr beliebte Bezeichnung für Sprache geworden. Derselbe gebraucht das Wort in den verschiedensten Wendungen und Zusammenstellungen, z. B. 16b מלה רחבת מבטא וקצרת מ׳, 12a שרש המבטא, 82a משקל המבטא. Auch Dûnasch spricht von חקר המבטא p. 5 b und von den Vocalen als אבות המבטא (s. mein Abr. Ibn Esra als Grammatiker, p. 61, Anm. 1). Auch beim Massoreten Ben Ascher finden wir הכתב והבטוי, siehe Dikduke Hateamim, ed. Baer und Strack, p. 2, Z. 7, wofür p. 4, Z. 15 בכתב ובדבור שפתים steht; siehe ferner das. p. 16, Z. 3, הבטוי של מקרא (vgl. Du, Nr. 112 und 122 ביטוייהן). Saadja am Schlusse des erhaltenen Fragmentes der hebräischen Vorrede zum ס׳ האגרון (ed. Harkavy, in Stade, Zeitschrift für die Wissenschaft des A. T., II. Jahrg.): אל כל דברי בני האדם ולכל מבטא שפתם ומִפְצֵה פימו הנמצא בכל שפת עם.

[3] DA 28, 13 منطقهم; 38, 8; 55, 4 مخروج فى المنطق; JḲ 2 bis, 15 متشابهة فى المنطق.

[4] IḲ 7, 17 spricht von اختلاف الهجاء zwischen ס und שׂ; Ben Ascher, Dikd. Hat., p. 35: תאמר חדש בהגיון או, Du, p. 60a ob. שונים בהגיון.

[5] DA 28, 12 لغة العبرانية, 41, 1 العبرانى; JḲ 1, 9 لغة العبرانى, 2 bis, 8 لسان العبرانى, 25, 7 فصاحة العبرانى, 2, 4, 16; 4, 5 לשון קדש;

(העבריים ,العبرانيون)[1] personificirt, auf welche die Gesetze und die Eigenthümlichkeiten der Sprache zurückgeführt werden. Ḥajjûǧ führt zuweilen sprachliche Erscheinungen auf ‚Uebereinkunft‘ der Hebräer zurück: das א am Ende von הוא und היא (im Gegensatze zum arabischen هو und هى, woran Ḥ. gedacht haben mag) schreiben sie اصطلاحًا واتّفاقًا (N 12, 14 הוא מה שהסכימה דעתם עליו ונכון הדבר לפניהם וישר בעיניהם, D 14, 7 להסכמה מבעל הלשון); im Futurum Kal der Verba ע"ו kamen sie überein, nach den Buchstaben אית"ן einen ruhenden schwachen Consonanten — d. h. nach heutiger Auffassung einen langen Vocal — zu sprechen: تواطيًا فيه واصطلاحًا عليه هكذا نطق العبرانيون به (N 34, 13 זאת הסכמה שהסכימו עליה ועל זאת נבנתה לשון העבריים, D 59, 11 כך הסכימה דעת אנשי הלשון וכן דברו לעולם).[2]

Sehr oft heisst es, dass ‚die Hebräer‘ dies oder das ‚gestatten‘, d. h. dass es hebräischer Sprachgebrauch ist. Z. B. واعْلَم انّ العبرانيين اجازوا (N 7, 22 ועוד דע כי יש בלשון העברים, D 7, 16 ...ודע כי העבריים); أجاز العبرانيون (N 8, 5 נהגו העבריים, D 7, vorl. Z. נכון בעיני העבריים). Ferner: يجوز عندهم (N 7, 28 جاز ان يُكْتب ,שכן הוא חקם ודתם, D 7, 22 כי נכון הדבר אצלם), هذا جائز فى لغة (N 8, 20 רצו לכתוב, D 8, 16 היה נכון בלשון), العبرانية (D 39, 4 מן לשון הקדש). Dazu das Substantiv: على سبيل الجواز (N 19, 16 מנהג העבריים, D 9, 15 והוא דבר נכון בלשון). Was in N 35, 7 und D 60, 12 מנהג העבריים ist, lautet im Original: التى يُجيز العبرانيون.[3]

42, 2 לשון מקרא; M hat לשון יהודית (nach II Kön. 18, 26) und לשון עברית, aber auch לשון הקדש; Du, Nr. 11 שפת הקדש, p. 14 הלשון היהודית; TM 21, 2 לשון עברי; 41, 8 ל' העברית; 23, 14 שפת יהודית.

[1] DA 118, n. 6 يستعمله العبرانيون. M 5b תקנו אנשי הלשון; Du N. 110 Anf. מפארין העברים; TM 23, 13 אנשי הלשון. Vgl. Abr. I. E. als Gramm., p. 33.

[2] Du N. 102 Anf. citirt die Bemerkung Saadja's, dass die Araber die erste Person des Verbums mit dem Objectssuffix der ersten Person verbinden können: ... אבל העברים לא הסכימו על זאת ולא ימצא במקרא.

[3] DA 99, l. Z. لا يجوز ذلك فى نحو العبرانى, 127, drittl. Z. لايجوز فى اللغة. — Ueber das Princip der Differenziirung in der Wortbildung bei Ḥajjûǧ s. mein Abr. Ibn Esra als Gramm., p. 42, Anm. 10, ferner Tanḳ. p. IV und X.

2.

Sprachgebrauch. Analogie. Anomalie.

Für den allgemeinen Sprachgebrauch hat Ḥajjûǵ ausser dem im letzten Absatze erwähnten noch verschiedene andere Ausdrücke. Es seien hier einige Beispiele angeführt: ما لا يجوز غيره ولا يقال سواه وهو اللّغة العامّة, N 10, 3 הדבר שהושוו בו ואין לחלוק עליו ואין לדבר בלעדיו, D 10, drittl. Z. ואשר לא יתכן من العامّ الذى لا يقال غيره, N 10, 15 ומן הדבר שהוא כלל הלשון, D 11, 5 nicht übersetzt. شיאמר בו שום דבר אלא שכך הוא מנהג הלשון. الإطراد, N 9, 12 דת הלשון וחקה, D 9, 12 והרוב. عادة العبرانيين فى اكثر كلامهم, N 37, 6 מנהג העבריים, D 63, 7 דרך העבריים; عادة العبرانيين, N 59, 13 מנהג העב׳ ברוב מדבריהם, D 99, 3 מנ׳ הע׳. فى اكثر كلامهم oder فى جلّ كلامهم wird von beiden Uebersetzern mit ברוב דבריהם, ברוב מדבריהם wiedergegeben, D 5, 36: בכל דבריהם; vgl. auch جل تصريفها N 99, 10 רוב מנהגם, D 144, 13 רובי הצטרפם. Dem ראוי in N 11, 6 und D 12, 12 entspricht im Original الوجه والعادة. Mit وجه und قياس bezeichnet Ḥajjûǵ in der Regel die nach der Analogie des Sprachgebrauches zu erwartende grammatische Wortform. Z. B. على القياس والوجه الصّحيح, N 22, 13 על הראוי, D 41, 4 מה שהוא ראוי להיותו; الوجه المعروف والقياس الصّحيح, N 13, 20 עיקר׳ ומשפט׳, D 15, 5 דרך האמת; الوجه المعروف, N 10, 27 und D 11, 14 ראוי. وكان القياس ان يكون, N 21, 24 ויתכן להיות משפטו, D 40, 16 ויתכן שיאמר אדם; وكان القياس, N 22, 10 und D 41, 2 והיה ראוי. Wo die Anwendung der Analogie auf andere Wortformen constatirt wird, heisst es: وهو القياس فى . . ,وذلك القياس, wofür N gewöhnlich והוא הדין, וכן הדין, D gewöhnlich וכן דרך oder ראוי hat. Für die Anwendung des Zeitwortes قاس s. Folgendes aus dem Vorworte: مستمدًّا . . . فى جميع ذلك من المكتوب وقائسًا بالموجود فيه ما لم يكن موجودًا اعنى انّ اذا وجدت فى المקרא بعض تصريف فعل ما ولم اجد بعضه قِست بالبعض الموجود على الغير موجود مالم يُدفع عن القياس

دافع ولا منع منه مانع .... Die Uebersetzung dazu siehe N 3, 23 ff. und D 3, 8 ff.[1]

Zur Bezeichnung der eigentlich nach der Analogie zu erwartenden oder der thatsächlichen Gestaltung des Wortes zu Grunde liegenden Wortform wendet Ḥ. am häufigsten das Wort أَصْل an, in den Wendungen: على الاصل, اصله, الاصل فيه; N hat dafür zumeist עיקר; D fast immer שורש.[2]

Wortclassen, die derselben Analogie folgen, bezeichnet Ḥ. so, dass er ein Wort als Muster nennt oder auch mehrere und die übrigen als اصحاب, اخوات, نظائر, امثال des genannten Musterwortes andeutet. Die Uebersetzer gebrauchen dabei in der Regel die Ausdrücke חבר oder הדומה. Vgl. auch وكذلك القياس في كلّ ما ماثلها وجرى مجراها, N 37, 31 והוא הדין לכל הדומה להם, D 64, 6 וכן מנהג כל חבריהם; لا نظير له في شيء من المقرא, N 9, 14 ואין דומה לו בכל המקרא, D 9, 6 ואין לו חבר בכל המקרא.[3]

Ausdrücke für Anomalie: على غير الوجه المطرد, D 12, 16 יצאה מחוק הלשון, N 50, 25 הפוך הידוע. خارج عن القياس, D 84, 9 איננו על דרך המנהג. شاذّ خارج عن القياس im Art.

---

[1] IḲ 37, 7 حدود اللّغة, vgl. 100, 17; 49, 1 مخارج اللّغات, 26, 2 رسم العبرانى; DA 68, 18; 99, 7 المستفاض; 50, 24 النّحو, vgl. oben S. 1110, Anm. 3; 42, 2 طريق النحو. — M 75a חקת הלשון; 37a חקת לשון עברית; 12a und oft משפט הלשון; 12b בנין הלשון; 42b קו הלשון; 82a תוכן הל׳ ומשקל המבטא. — Du, p. 5b חקר המבטא; p. 14 דת הלשון היהודית ומשפטה; N. 33 Ende המשקל והדקדוק; N. 102 (S. 28, Z. 2) דמוי המקצת על המקצת. — TM 23, 13 כל דקדוקי לשוננו ומיני יסוד שפת יהודית וענין תוצאותיה; 28, 2 מוצאה ומובאה ודקדוקי תוצאותיה; 25, 14 אמתת הלשון; 39, 11 חק הלשון; ib. מנהגה מהלכותיה; 49, 23 בנין הל׳ וחקר מוצאה; 49, 6 בנין הלשון; 38, 3 דרך המבטא המתנהגת עליו; 84, 2 גבול אשר מתנהג עליו. — Jehûdî 26, 14 שבילו. Zu dem Ausdruck מוצא (vgl. يخرج على مخرج) s. noch TM 83, 10 על זה המקרא כולו מוצאים כמוצא הזה, Ben Ascher, Dikd. Hat. § 40 Ende יוצא. Vgl. überhaupt mein Abr. Ibn Esra als Gramm., p. 36, Anm. 3 und p. 40, Anm. 4.

[2] TM 38, 12 על עיקר הראשון; 51, 13; 53, 7 ... יהיה העיקר; 38, 7; 40, 4 עקרו; 38, 4 היה מנהגנו לומר. — D 101, 7 ist für בשורש zu lesen כשורש (أُتُّتَ على الاصل).

[3] IḲ 30, 4 وامثالها; النظائر 48 l. Z., اشباه 98, 9; 102, 1 u. s. w. — DA 38, 15 وامثاله. — TM 52, 18 ארץ ורעיה; 56, 3 עשן וחבריה; 53, 10 זרע וחבריו; 54, 13 חדש ורעיו. Vgl. Abr. Ibn Esra als Gramm., p. 81, Anm. 9.

وهو شاذّ عن .איננו כמנהג D ,נפרד מחבריו ונבדל מאחיו N ,שוב الباب, N 21, 2 והוא מרעיו נפרד ואין דומה לו, D 39, 18 והוא זר; dasselbe N 21, 28 נפרד מאחיו, D 40, 15 מלה זרה; كلمة واحدة شاذّة عن الباب, N 62, 12 מלה אחת נפרדת מחברותיה, D 101, 7 מלים אחדים ונפרדים, N 33,8 على الشاذّ الغريب. מלה אחת והיא זרה D 57, 17 במקומות מעטים. وهى ابواب شذّت عن الجملة Tanḳ. V, 7, D 181, 19 והם שערים מעטים. غير اليسير الحقير, N 37, drittl. Z. וולתי מעט מוער, D, 64, 11 חוץ ממעט.[1]

Zuweilen setzt Ḥ. bei Angabe einer anomalen Form hinzu, dass man sie nicht als Analogie für die Bildung anderer solcher Formen benutzen dürfe. Z. B. الشاذّ الذى لا يقاس عليه, N 13, 17 פליט אחד ואין ללמוד ממנו, D 15, 2 זרים שאין ראיה בהם. وهذه الالفاظ شاذّة غريبة لا يقاس عليها, N 26, 1 והן מלים מועטות נפרדות אין ללמוד מהן על אחרות, D 46, 21 ואלה המלות זרות יצאו מן המנהג. الا اليسير الحقير ما لم (sic) يقاس به Tanḳ. IX, vorl. Zeile, D 184, 20 חוץ ממעטים. والشاذّ لا يقاس به, Tanḳ. XII, drittl. Z., D 189, 21 nicht übersetzt.[2]

Für Ausnahmlosigkeit der grammatischen Analogie findet sich folgender Ausdruck: فلا يشذّ منه شاذّ Tanḳ. XIII, 1, D 189, 23 nicht übersetzt. Von der Bildung des Perf. Kal der Verba ל״ה sagt Ḥ.: جميعها أطّرد على هذا المنهاج وجرى بهذا النظام لم يشذّ شاذّ, N 59, 18 כולם נהגו על מנהג זה ונצמדו לצמד[3] זה לא נמלט כולם נמצאו על זה המנהג D 99, 5 ,מהם איש ולא יצא מכללם אחד ולא עבר זר בתוכם.[4]

---

[1] DA 43, 16 غريب فى نحو العبرانى. — Du N. 105 (S. 31) המלה הנכרית היחידה. — TM 54, 12 מלים מעט מוער לא הובאו תחת הממשלה; 38, 11 וזה הוא מעט; 71, 9 מלה אחת אשר יצאה ממנהג רעיה; 77, 10 יש מעט מוער.

[2] S. über dieses Princip bei Ibn Esra Abr. Ibn Esra als Gramm., p. 41.

[3] Giḳatilla übersetzt auch sonst نظم mit צמד, z. B. N 38, 18 ויש כשיצמד וقد ينتظم الاسم = שם הפועל על משקל זה (D 65, 3 ומשקל השם); ib. Z. 23 وقد ينتظم الاسم ايضًا = ועוד יצמד השם על בנין זה (D 65, 5 ועל משקל אחר).

[4] I. E. wendet einen biblischen Satz an: Hiob 15, 19, wie er zu gleichem Zwecke einmal אין זר אתנו sagt, nach I Kön. 3, 18 (s. Abr. Ibn Esra als Gramm., p. 70, Anm. 9).

3.

Die Buchstaben (Consonanten) und deren Veränderungen.

Die einzelnen Buchstaben des hebräischen Alphabetes benennt Ḥajjûg̃ immer mit den arabischen Namen.[1] Der Gesammtname für dieselben ist حَرْف, Plur. حروف und أَحْرُف, bei den Uebersetzern אות, Pl. אותיות.[2] ظهر, seltener حسّ bezeichnet die Hörbarkeit eines Buchstaben, z. B. باظهار الهاء, N 9, 24 מפיק הא, D 10, 5 בהראות ההא; بيّن الحسّ, N 6, 18 נטעם, D 6, 14 מבואר בהרגשה.[3] Zur Bezeichnung der deutlichen Aussprache eines Buchstaben: ليسهل الافصاح بالصاد, N 28, 29 כדי לבאר מוצא הצדי מן הלשון היטב, D 51, 1 כדי לדבר צחות בצדי.[4] Die Eintheilung der Buchstaben nach den fünf Organen erwähnt Ḥ. nicht, doch heisst es einmal: مخرج الطاء من الفم قريب من مخرج التاء, N 28, drittl. Z. שמוצא התיו והטית מן הלשון קרוב, D 51, 4 כי מוצא הטית קרוב ממוצא התיו.[5]

Die schwachen Buchstaben — zu denen Ḥ. das ה nur in beschränktem Sinne rechnet — אוי, heissen حروف اللّين, seltener حروف المدّ. مدّ übersetzen beide Uebersetzer mit משך, z. B.

---

[1] IḲ hat in der Regel die hebräischen Namen der Buchstaben, aber auch die arabischen; DA hat die hebräischen Namen.

[2] M 73a und ebenso TM 41, 2: אותיות הקדש = אוי' לשון הקדש. Ben Ascher hat neben dem Plural אותיות (wie ihn Talmud und Midrasch kennen) auch oft den im biblischen Sprachgebrauch begründeten Plural אותות; ferner gebraucht er אות sowohl männlich als weiblich. Vgl. Abr. Ibn Esra als Grammatiker, p. 46, Anm. 1.

[3] DA مخروج (s. S. 1109, Anm. 3), 38, 9 und 55, 7 غير مخروج, 86, 14 مخروج ال הי, 29 l. Z. وان لم يخرج ال הי. — TM 39, 3 והראות הצדי, 39, 6 בהגלות הצדי במבטא.

[4] M 1a 4a לדבר צחות, 1a לצחצח לשון יהודית, 4a יצחצח מליו. — TM 38, 16 צחצוח השפה, 21, 7 צחצוחם. Darunter ist nicht blos Deutlichkeit der Aussprache, sondern vor Allem grammatische Reinheit gemeint. Ueber צחות s. Abr. Ibn Esra als Gramm., p. 19, Anm. 81. Zu vergleichen ist noch DA 123, 5 اللغة الصّحيحة, und 123, 15 فصاحة فى اللغة. — Ueber التنغيم bei DA s. Neubauers Bemerkung, S. 34.

[5] IḲ 98, 12 حروف الصفير. Ueber die Classen der Buchstaben (nach dem Buche Jezira) siehe besonders Du p. 5b oben. TM 23, 17 und 51, 14 אותיות הגרון; 38, 15 מוצא שני האותיות, 40, 3 קרבת מוצאם.

المدّ الحادث, N 6, 33 המשך אשר יקרה, D 7, 5 המשך שיתחדש. Für لِين hat N fast stets סתר, D נח. Einmal hat D 7, 8 אות נח חָלָק für حرف لَيِّن, um die ursprüngliche Bedeutung des arabischen Wortes wiederzugeben, ebenso D 7, 1 כי ינוחו ויהיו חלקים עד שיעלמו = فانّها تلين حتى تخفى. — Vgl. noch فألانوا ما الاصل فيه الاظهار, N 13, 26 והסתירום תחת הראותם, D 15, 11 ויעלימו מה שהיה ראוי להיות נראה.[1]

Ein Synonym zu لِين ist اعتلال, was D nicht mit einem ständigen Ausdrucke wiedergiebt, während N oft התרועע dafür setzt. Beispiele: لكثرة اعتلالها ونقصانها, N 59, 5 לרוב התרועעם וחסרונם, D 98, 5 v. u. בעבור רובי תוצאותיהם וחסרונם; يتّضح نقصانه ويظهر اعتلاله, N 59, 7 יתברר חסרונו ויתברר התרועעו, D 98 unten יתברר חסרונו ויראה ענינו. على مذهب الكمال والسلامة عن الاعتلال, von Beiden frei übersetzt, N 66, 27 במלאת חסרונו, D 106, 5 שלם בלא חסרון; للينها واعتلالها, N 2, 29 כי רבו עלותם, D 1, 13 בעבור נוחם שאינם שלמים; معتلّ اللّام, N 105, 5 נחי הלמד, D 151, 19 עלומי הלמד.[2]

نقص (חסר) bedeutet den Wegfall eines Buchstaben, عِوَض oder تعويض den Ersatz für den Ausfall. Z. B. لانّ العبرانيين ينقصون ويعوّضون من ذلك النقصان, N 12, 25 לפי שהעבריים יחסרון וישימו תמורת החסרון, D 14, 14 שמנהג העבריים לחסר ולשום חילוף החסרון; عوض من الياء, N 21, 8 תמורת היוד, D 39 drittl. Z. חֵלֶף היוד; بتعويض وبغير تعويض, N 62, 29 פעלים בתמורה ופ׳ בלא תמורה, D 101, 20 בתמורה ובלא תמורה. Der Ausfall eines Buchstaben wird auch durch حذف und besonders سقط,

---

[1] S 216, 4 ممدودة (vom א in אֶעֱנֶה), 217, 13 يمتدّ (vom מ in מַחֲוִיק).

[2] Du N. 21 מסוכנת als Gegensatz von שלמה; N. 46 המעשים המסוכנות בפה המלה ובעין ובלמד שלהם; N. 110 Anf. דברים בתחלתם מסוכנות; N. 51 כל פעל המשלשת המסתכן פה של פעל ממנה; N. 46 פועל המסתכן עינו; N. 56 מסתכן הלמד. Diese Aufnahme des Begriffes des اعتلال (מסוכן hat die Bedeutung gefährdet, siech) in die Lehre vom schwachen Zeitworte bildet eines der Momente, durch welche Dûnasch — wie Ibn Esra angibt — zum Vorläufer Ḥajjûḡs wurde, siehe Abr. Ibn Esra als Gramm., S. 87. Hieher gehört wohl auch TM 82, 14 נחלשים במלים (von den Buchstaben אהוי).

أسقط ausgedrückt, z. B. المحذوف الغير معوّض, N 61, 19 החסר أسْقِطت;[1] חסר בלא תמורה, D 100, 15 שלא נמלא חסרונו בתמורה ויחסרו, D 7, 29 נרעו אלה הנחים הנסתרים, N 8, 1 هذه السواكن אלה הנחים הנעלמים. In der Regel haben beide Uebersetzer נפל, הפיל für سقط, أسْقط.[2]

انقلب bedeutet die Verwandlung eines Buchstaben in einen anderen (beide Uebers. נהפך oder התהפך), بدل bedeutet den Buchstabenwechsel (bei Beiden תמורה, המיר). Für ردّ, einen Buchstaben in einen andern verwandeln, hat D stets השיב, N auch הפך.[3]

اندغام oder ادّغام bedeutet Assimilation eines Buchstaben mit einem andern, sein Aufgehen (Verschlungenwerden) in ihm, die Uebersetzer haben Derivate des Verb. בלע; z. B. النون مندغمة في الطاء, N 65, 20 הנון נבלעה בטית, D 104, 21 הנון מבולע בטית.

Weder דגש noch רפי (רפה) findet sich bei Ḥajjûg.[4] Er setzt dafür شديد, مشدّد und خفيف, مخفّف. Z. B. لا ينتقلان من التشديد الى التخفيف, N 13, 10 ולא ינתק מדגשות לרפיות, D 14, vorl. Z. שלא יקלו; ولذلك كانت الطاء خفيفة, N 66, 6

[1] D 14, 14 liest man פועל חסר או מחלוף, wofür im Original فعل ناقص او محذوف steht (N 12, 24 פועל חסר או נופל או נגרע). Das unverständliche und unmögliche מחלוף scheint auf eine irrthümliche Herübernahme des arabischen محذوف zurückzugehen.

[2] IḲ 84, 5 f. تامّ opp. ناقص; 101, 5 وقد تُحذف; 19, 16 باسقاط الהי. — DA 109, 12 نقصان الיוד. — M 26a לא נגרעה; 12b ולגרוע ממנה. TM 67, 17 בגריעת אות; 76, 15 ויגרע . . . יוסיף; 77, 2 הוסיף והחסיר; 25, 12 התיקנו; 82, 19 תפול; 25, 3 הפילך; 83, 2, 5 יעלו, תעלה. Jehûdî 27, 4 מגרעית ותוספות.

[3] Bei IḲ ist ابتدال ein sehr oft angewendeter Terminus, s. 8, 14; 14, 5, 14; 16, 22; 28, 20; 43, 15; 57, 15; 83, 21; 88, 18; 90, 22; 101, 18. — DA 74, 5 جهات الابدال; 91, 7 طريق الابدال. — M eifert gegen Buchstabentausch, besonders im Artikel אבח (חלופי האותיות, החליפו האותיות). TM 38, 17 התיו מתחלף בטית; 83, 10 לתמורה; 38, 19 נהפכה.

[4] Saadja behandelt دغش = דגש als arabisirtes Wort und sagt دغشة 216, 7 und 217, 5; الدغشين 216, 5; تُدَغّش 216, 3 und 218, 1. DA hat الדגש und الרפי (38, 5; 43, 11; 50, 23). Ben Ascher, Dikd. Hat. hat die Bildungen דגשון und דגשה, p. 5, Z. 2 und 14. M 4a hat die Verba ידגשון וירפיון; TM 70, vorl. Z. נדגש, ידגשון.

شدّة العين, על כן לא נדגש. D 105, 11 ועל כן היתה הטית רפויה, N 13, 5 שתהיה העין דגושה, D 14, 24 דגשות העין; مقروّة بالتشديد, N 8, 16 קרואים בדגש, D 8, 14 קרואים בדגשות. Die Buchstaben אהחער sind حروف لا يسهل فيها التشديد, N 39, 36 אינם מקבלים דגשות, D 67, 6 לא יקל בהם הדגש.[1]

Für die Buchstaben בגד כפת bedeutet خفيف und ثقيل die aspirirte und die harte Aussprache, bei den Uebersetzern קל und כבד, doch hat N 8, 28 f. den erläuternden Zusatz דגושין — רפויין, ebenso D 8, 22 דגש — רפה. Für diese Buchstaben unterscheidet Ḥ. das Dagesch forte von dem Dagesch lene durch den Ausdruck مشدّدة على الحقيقة, N 8, vorl. Z. und D 8 drittl. Z. דגש באמת.

4.

Die Vocale und ihre Zeichen.

حرّك bedeutet einen Consonanten (Buchstaben) mit einem Vocale sprechen, ihn ‚bewegen‘ (hebr. הניע, in D für das Passivum davon auch התנועע). Ein vocalisirter Buchstabe heisst حرف متحرّك (N אות נעה oder אות מונעת, D אות נע). Den Gegensatz dazu drückt سكن, ساكن aus (אות נח, אות נחה); in D pflegt neben נח auch das dem arabischen Worte genau entsprechende שכן zu stehen. Z. B. D 3, 7 השוכן הנח; 6, 7 ישכנו וינוחו. Die ‚Ruhe‘ oder Vocallosigkeit eines Buchstaben ist entweder mit der Hörbarkeit desselben verbunden — سكون ظاهر, oder der Buchstabe ist, wenn er ein schwacher ist, zugleich unhörbar — سكون خفي: N 6, 18 f. נוח נראה, נוח נסתר ונחבא, D 6, 14 f. נח נראה, נח נעלם. Vgl. noch ساكنان ملتقيان, D 4, 5 שני נחים נפגשים זה עם זה.[2]

---

[1] Bei keinem der Vorgänger Ḥajjûǵs habe ich die Anwendung von تشديد u. s. w. für דגש gefunden. Bei DA 84, 16 liest man von der Aussprache des ו in רוח : خروجه مُخفّفا.

[2] M 2a כפי הנעתם, 6a נענוע בפה, 73a נענוע בלשון, 63a ניד שפה וניענוע הלשון; 73b נענוע וחנוי; 39a חנותם ונענועם; 4a מניעיה. — TM 20, 14 האות החונה נע והנע חונה; 21, 6 שתי חונות; 26, 10 יולד אות חונה; 21, 9 ההנעה; 22, 18 להחנות; 90, 4 הנעת הוו וחנותה. Jehûdî 22, 11 נח, נע, חונה, נוסע.

Der Vocal selbst heisst حَرَكَة (תנועה), z. B. حركة الأمر تابعة لحركة المستقبل, N 21, 1 והנעת עין הפועל בהם כהנעתו בפועל העתיד, D 39, 17 תנועות הצווי כתנועות העתיד. السبع حركات, N 4, 24, D 3, 28: שבע תנועות, mit der traditionellen hebräischen Bezeichnung שבעה מלכים.[1] Die Namen der einzelnen ‚sieben Könige‘ sind bei Ḥ. zumeist die bekannten hebräischen.[2] Doch wendet er auch sehr oft die drei arabischen Benennungen mit ihren Derivaten an. Von فَتْح ist es zweifelhaft, ob die arabische oder hebräische Benennung gemeint ist; مفتوح, N 5, 2, D 4, 13 פתוח; بالضمّ, N 5, 1 בשרק, D 4, 10 בקבוץ ומלאפום; القاف مضمومة, N 5, 3 תנועת הקוף בשרק, D 4, 14 הקוף קמוץ ומקובץ; مضموم بالחלם, N 5, 19 בחלם, D 5, 15 מקובץ בחולם; مضموم חלם او שרק او קמץ ابدا, N 22, 24 מונע לעולם בשרק בקמץ חטף או בחלם,

[1] S. Abr. Ibn Esra als Gramm., p. 61, Anm. 1. DA 38, 2 السبع ملوك.

[2] S. N 4, 24 ff. D 3, 28 ff. Neben סגול und צרי hat Ḥajjûĝ auch פתח קטן und קמץ קטן; ferner findet sich bei ihm חטף (Tanḳ. XIV, 1), קמצות (vgl. IḲ 21, 11), الפתחין والקמצין, פתוחין–קמוצין. — Saadja hat von קמץ die arabische Verbalbildung قد تُقَمِّص neben قد تُفَتِّح, 217, 9, von חטף: مخطوفًا, 216, 16; قمصة 216, 11 und 217, 6 ist vielleicht ohne Noth aus קמצה transscribirt. IḲ hat ähnliche Arabisirungen: قامصة مقبوضة 21, 1 (vgl. 19, 9 קמץ גדול الחית مقبوض); مفتوحة الחית مخطوفة 16, 8. — M hat die Zeitwörter: וקמצו הסופרים ולא פתחוהו 16a. Die Vocale sind dem Worte פותחיה וקומציה 4a. Du p. 59 unten hat קמיצה קטנה und פתיחה קטנה, p. 64 קמיצה גדולה. TM 26, 16 עד פותחך אותו פתח גדול; 52, 12 פתוחים פתח קטן; 24, 21 משיכת הנעתה לקמץ חטף; 52, 13 נִקְמַץ. Jehûdî 23, 4 פתיחה גדולה; 25, 15 פ׳ קטנה; 20, 14 קמיצה גדולה; 25, 16 ק׳ קטנה. DA gebraucht nur die Namen קמץ und פתח, für Cholem, Schurek und Chirek hat er die Bezeichnungen אוֹ, אוּ und אִי (Neubauer, Notice, p. 82, nennt letzteres nicht, doch findet es sich 38, 1); ausserdem aber hat er für diese und die anderen mit Punkten geschriebenen Vocalzeichen Namen, welche die Zahl oder die Stellung der Punkte angehen: نقطة واحدة 38, 6 (= ַ), النقطتين والثلاثة 36, 13 (das ist ֵ und ֶ), ثلاث نقط 37, 21, خمس نقط 42, 9 (= ֳ), نقطة فى جوف الواو 52, 11 (= וּ). Das entspricht vollständig der Art, wie Ben Ascher, Dikd. Hat. § 6 (p. 6, 15 ff.) die Vocale aufzählt: 1) קמץ, 2) פתח, 3) שלש נקדות, 4) שתי נקדות, 5—7) אִי, אוּ, אוֹ. — TM 51, 18 נקודה אחת = ַ; ib. 71, 5 שבה הנקודה התחתונה להיות עליונה, d. i. aus ֻ wird וֹ; ib. 100, 5 הנקודה בתוכה, 100, 7 הנ׳ עליו. Jehûdî 21, 21 דוּד נקוד בתוך המלה וחוֹח נ׳ מלמעלה; 24, 1 מלאפום נקוד ממעל.

D 41, 17 בקיבוץ לעולם. Für كَسْر hat N stets חרק, Ḋ שבר oder mit חירק erklärt, z. B. D 4, 13 בשבר שהוא חירק; مكسور, N 5, 4 נוטה בחרק, D 4, 14 נשבר.[1]

Von שבא, das Ḥ. mit ב, nicht mit ו schreibt, bildet er das arabische Adjectivum الשבאيّة.[2]

Das Pathach ist der leichteste Vocal, daher wird וַיַּרְא aus וַיַּרְא لانّه اخفّ الحركات, N 93, 23 שתנועת הפתח קלה מחברותיו, D 133, 8 בעבור שהוא הקל בכל התנועות; ebenso am Schlusse des Art. חתח: الفتح الذى هو اخفّ الحركات.

Noch folgende Wendungen seien erwähnt: وأسْكنت الحاء ... والقيت حركتها على الياء, N 109, 17 ...והוטלה תנועתה על היוד מלפניה, D 158, 13 והשליכו תנועתו על היוד. In תְּאֵנָה ist das Tâw: ممالة الى צרי, N 5, 3 תנועת התו בצרי, D 4, 13 נטי (l. נטוי) בצרי.

---

[1] S 216, 1 مفتوحة مضمومة. IḲ 21, 2 مفتوحة. DA hat von den arabischen Ausdrücken für die Vocale nur خفض sowohl für Chirek, 43, 4 und 13, als für Zere 67 l. Z. (לֵאלהים).

[2] Gikatilla's Uebersetzung hat zwar in der Nutt'schen Ausgabe שוא, doch hat die della Torre'sche Handschrift, gleich dem Originale, שבא. S. Abr. Ibn Esra als Gramm., p. 65, Anm. 17. Zu dieser Anmerkung ist nachzutragen, dass bei Abulwalîd im Wörterbuche auch שוא sich findet, z. B. 81, 21; 280, 9; 342, 3, 7. — Bei TM finden wir das Schewa so bezeichnet: שתי נקודות הנקרא שבא 50, 2; שתי נקודות שבא 50, 5; שתי נקודות 43, 9. Vgl. 24, 3 שתי נקודות . . . והם הנקראים אצלנו שוא. Jehûdî ben Schescheth gebraucht ausschliesslich den Ausdruck שתי נקודות, z. B. 20, 9. — DA hat das arabische حَرَكَة nur zur Kennzeichnung des mit Vocalen zusammengesetzten Schewa angewendet, z. B. 42, 7; 51, 7; 68, 1; 42, 10 اذا تكون الحركة بפתח مثل אֱדון; 42, 14 اذا تكون الحركة بקמץ مثل אֱני; 49, 9 محركة بפתח (הֶבֶן); 38, 7 ويلحقه ثنين المتحرّكات مثل אֱברך, wo für ثنين zu lesen ist بثنتين (scil. نقطتين), vgl. 38, 4 بثنتين = צרי. — Hier sei auf drei Stellen in dem von Neubauer veröffentlichten grammatischen Excurs Saadja's hingewiesen, welche der Herausgeber in seiner Uebersetzung missverständlich übersetzt hat: 216, 9 ff.; 217, 2 ff.; 217, 7 ff. S. erklärt in denselben, dass in den Präfixen בְּ, כְּ, לְ vor gewöhnlichen, mit Vocalen versehenen Buchstaben das Schewa ohne Rücksicht auf diese Vocale mit פתח zu lesen sei, vor den Kehllauten aber nach dem Vocale derselben sich richtet: also dieselbe Regel, welche Ḥajjûǵ zu Anfang seiner ersten Schrift (N 5, D 5) vorträgt. Vgl. unten S. 1128, Anm. 2.

5.

Ein Hauptprincip der Lautlehre.

Das allgemeinste lautgesetzliche Princip, welches Ḥajjûg̃ für die Erklärung der hebräischen Wortformen und deren Wandlungen anwendet, besteht in der Annahme, dass die ‚Hebräer' solche Lautgestaltungen und Lautcombinationen, die ihnen zum Aussprechen zu schwer waren, zu erleichtern suchten. Die gewöhnlichsten dabei vorkommenden Ausdrücke sind die X. Formen der Wurzeln خفف und ثقل (כבד ,קל). Beispiele: ثم نقول ان العبرانيين اذا استثقلوا فِعْلا فاؤه او عينه او لامه الف او واو او ياء او كثر استعمالهم له رأوا ان اللين والاسكان فيه اخفّ عليهم من الاظهار والتحريك فالانوا ما الاصل فيه الاظهار وأسكنوا ما الاصل فيه التحريك, N 13, 24—26, D 15, 8—11. צאת ويقال باسكان الالف استثقالاً لحركتها, N 21, 10, D 39, l. Z. Im Futurum des Hiphil اسقطوا الهاء استخفافاً, N 22, 9 הפילו הא הפעיל יפילו ההא להקל על הלשון, D 41, 1 להקל מעליהם. — Vom Fut. Kal der Verba ע״י: فاستثقلوا حركة الياء في عين الفعل فاسكنوها, N 34, 20 וכבד עליהם להניע היוד שהוא עין הפועל והניחוה, D 59, 10 וכבד על הלשון להניע היוד... Vom selben Futurum, in Bezug auf die mittleren Wurzellaute: واصلها كان التحريك فاسكنت استخفافاً, N 35, 2, D 60, 6 (wo nach נוספים ein Passus fehlt). Zur Erklärung von וַתָּנַח Gen. 8, 4, וַיָּעַף II Sam. 21, 15: فانّهم ربّما استثقلوا الضمّ فيما قبلها (ר, ח, ע) ففتحوها, N 35, 17, D 60, 13. — Von den Formen הַחִתּוֹתִי, הַעֲדוֹתִי sagt er, das ה müsse eigentlich mit ֻ gelesen werden: ولكنّهم استثقلوا ذلك في هاء بعدها عين كما استثقلوا ذلك في هاء بعدها حاء في غير هذا الوزن, N 37, 10, D 63, 11. Aus יָקֻם wird וַיָּקָם: استخفافاً, N 37, drittl. Z. להקל מעליהם, D 64, 10 להקל על הלשון. — Der Wegfall des ה in manchen Formen der Verba ל״ה geschieht استثقالاً لها, D 94, 13 כדי להקל על הל׳. N 60, 9 nicht übersetzt. Das נ der Wurzel נזה in וַיִּז ist ausgefallen استخفافاً, N 66, vorl. Z., D 106, 22.[1]

[1] Hier ist in D eine Lücke so zu ergänzen und zu berichtigen: והפילו האות המבולע [אשר הוא הפא כאשר הפילו ההא אשר הוא] הלמד.

Vom Perf. der Verba ע״ע: חַתּוּ اصله חָתְתוּ بتحريك المثلين الّا انّهم ربّما استثقلوا تحريكهما فاسكنوا احدها وادغموه فى الثاني, N 99, 32, D 145, 6.

Auf die Aussprache angewendet finden wir das Princip z. B. bei der Conjunction וּ (= וְ) vor Lippenlauten: لانها واو مستثقلة, N 10, 21 שמוצא הוו במלים האלה כבד על הלשון, D 11, 9 בעבור היות הוו כבד על הלשון. Während sonst das vor Kehllauten stehende Schewa mobile gemäss dem Vocale des Kehllautes gelesen wird, ist das für Kamez nicht der Fall: فانّهم يستثقلون فى اكثر كلامهم تحريك שבא قبله بالקמצות فحرّكوها بالفتح فى مثل קְעָרה, נְעָרה ... لم يحرّكوا الשבא بالקמץ الذى بعدها لكنّ بالفتح استخفافاً, N 5, 8, D 5, 4.

Auch auf die schriftliche Gestaltung des Wortes wendet er das Princip an und er erklärt, dass die Hebräer gestatten, Worte wie גבור, דויד auch ohne ו, bez. י zu schreiben: استخفافاً, N 7, 23, D 7, 17. Am Ende der Personalsuffixe ךָ–, הָ– fehlt in der Regel der ruhende Buchstabe (Ausnahme: ואתיקיהא Ez. 41, 15). وانّما اسقطت هذه السواكن من الخطّ استخفافاً, D 7, drittl. Z., N 8, 1 fehlt להקל.

Mit استخفاف gleichbedeutend ist das seltene استسهال, z. B. على قدر استسهال الكلمة واستثقالها, N 28, 26 לפי מה שיקל בלשונם או יכבד, D 50, drittl. Z. כדי להקל על הלשון. — Vgl. noch die Ausdrücke: (nämlich דֶעַת) ثقل ان يقال, N 21, 9, D 39, vorl. Z.; ثقل النطق فيها, N 37, 5, D 63, 6; فصعب النطق به, N 36, 32, D 62, 22.

Welchen weiten Gebrauch Ḥajjûḡ von diesem Princip der Erleichterung der Aussprache, einer Grundsäule seines Systems, gemacht, zeigt die Liste der Wurzeln, bei denen er es angewendet hat: שוש, רום, קוא, פוץ, פות, סות, דיג; יטב, אסף, אחר, און, לקק, טלל, חנן, הלל, בזז; שעה, מלה, כסה, היה, ברה, אתה; שות, מרר, ענן, פלל, קבב, קלל, תמם. Unter seinen Vorgängern habe ich es nur noch bei den ‚Schülern Menachems‘, zu denen ja Ḥajjûḡ selbst gehört, gefunden.[1]

[1] S. TM 40, 5 לא תוכל הלשון לדבר כן כי אם בכובד. 38, 15 היה כבד על הלשון. 21, 10 למען הקל על הלשון. 38, 16 ויבקשו להקל אותה; 71, 6 למען תקל הריש. Ueber dieses Princip bei I. E. s. A. I. E. als Gramm., p. 71.

6.

Das Wort. Die Redetheile.

Das Wort heisst bei Ḥ. fast immer كَلِمة, pl. كلمات oder كَلِم, bei den Uebersetzern מלה, pl. מלים, מלות. Giḳaṭ. hat auch תיבה, das J. E. meidet.[1] Anlaut, Binnenlaut und Auslaut werden so bezeichnet:[2] اوائل الكلم, N 8, 11, ראש המלים, D 8, 7 תחלת המלות; فى وسط الكَلِم, N 8, 6 באמצע התיבות, D 7, l. Z. באמצע המלה; فى اواخر الكلم والاسماء,[3] N 7, 14 באחרית המלים, D 7, 8 (l. 'המלים והש) באחרית המלה ובשמות.

Die Eintheilung der Wörter in die bekannten drei Redetheile[4] hat Ḥ. nirgends berücksichtigt. Er spricht nur von Verbum und Nomen, z. B. كتبوا فعلًا او اسمًا, N 7, 27 שכותבים מלה, D 7, 21 שכתבו פעל או שם; تزاد فى الافعال والاسماء, N 6, 32 מוספים על עיקרי המלים, D 7, 4 שהם נוספים בפעלים ובשמות. Statt فعل steht in ähnlicher Verbindung كلمة, womit dann vorzugsweise das Zeitwort gemeint zu sein scheint, wie z. B. in dem letzten Beispiele des vorhergehenden Absatzes. Ferner: كلمة او اسم, N 4, 32 המלה, D 4, 7 המלה שם או פועל; اواخر الكلم والاسماء, N 10, 26 בסוף התיבות, D 11, 12 בסוף המלה או השם. Tanḳ V, 11 liest man: الافعال والاسماء والمصادر,

[1] Ben Ascher, Dikd. Hat., p. 10, l. Z. hat parallelistisch כי אין במקרא תיבה אחת חסרה ולא מלה שבורה. M hat meist מלה, מלים, Du תיבה, תיבות. — IḲ hat اللفظة 26, 1 und كلمة 43, 19 für Wort, aber auch حروف in der Bedeutung Wörter, z. B. الحروف التى اوّلها יוד 86, drittl. Z., ferner 88, 17; 90, 22; 91, vorl. Z. DA hat neben كلمة auch لفظة, الفاظ, s. oben S. 1109, Anm. 1.

[2] S 218, 18 اواخر الكلمات. IḲ 95, 17 اوائل الحروف واوساطها واواخرها. DA اوّل الكلمة 42, 15; 43, 6, راس الكلمة 43, 14; 100, 5, فى روس الالفاظ 37, 15 f. فى اوساطها, فى اخرها — Ben Ascher, § 11, Anf. ראש התיבה, אמצע הת', סוף הת'. M 1a תוך המלה ושתי קצותיה. TM 51, 18 ראש המלה, 22, 7 באחרית המלים, 77, 18 שתי הקצוות.

[3] Bei Derenbourg, Opuscules 292, 1 steht für الكلم unrichtig الكلام; dasselbe gilt das. 291, 7, wo für فى وسط الكلام لا فى اواخره zu lesen ist: فى وسط الكلم لا فى اواخرها, ebenso 293, 8 اواخر الكلام für آ. الكلم. Dieselbe Correctur ist zu machen in IḲ 2 bis, 6 (l. الكلم) فى اوائل الكلام und 2, 22 ff.

[4] Du p. 5b וכל המבטא מחולק על שלשה חלקים שמות ופועלים ותיבות הענינים.

D 181, 21 בפעלים ובשמות ובשמות הפעלים. Nur einmal findet man حرف in der Bedeutung Partikel. Von לוא = לא sagt nämlich Ḥ.: فانّ الالف من اصل الحرف والواو زائدة, N 11, 34 כי האלף שורש והוו נוסף, D 13, 21 שהאלף מעיקר המלה והוו נוספת.[1] Die Verneinungspartikel nennt Ḥajjûǵ: لا النفى, D 12, 17 לא כענין אל, N 11, 12 nicht übersetzt; ferner لا الذى معناه النفى, N 11, 9 לא שענינו אין, D 12, 16 und 13, 20 לא שענינו אל.[2]

Die Fragepartikel heisst هاء الاستفهام, N 37, 13 הא השאלה, D 63, 16 הא התימה; der bestimmte Artikel هاء المعرفة, D 36, 18 הא הידיעה, N 18, drittl. Z. הא הדעת.[3] — Wâw conjunctivum ist واو العطف, N 10, 16 וו התוספת, D 11, 6 וו החבור; auch الواو ال شبا يه, N 20, 24 הוו הנקוד תחתיה בשבא, D 39, 4 וו שהוא בשבא;[4] das Wâw conversivum (וָ): [5] واو العطف المفتوحة, N 37, 34 הוו הפתוחה ההופכת ענין עתיד לשעבר, D 64, 9 וו החבור הפתוח; oder واو العطف المفتوحة التى هى علامة الفعل الماضى, N 35, 11, D 60, 17; oder واو العطف المفتوحة الدّالّة على الفعل الماضى, N 100, 9, D 145, 20 (wo für נון פועל עבר zu lesen ist: סימן פ׳ ע׳).

[1] Auch DA hat nicht — wie Neubauer p. 86 bezeugt — die Eintheilung in drei Redetheile. فى غير الاسماء 67, 19 bedeutet die Zeitwörter. كلمة صغيرة 33, 17 bedeutet die Partikel אותו. — Ben Ascher 35, 8: או זמן יפול על השם ויעשה פועל (es ist פֹּעַל zu punktiren, nicht פֹּעֵל). TM 77, 8 רוב הדברים והשמות (הדברים = الكلم), 50, 1 בשמות ובפעלים, 91, 18 שמות נלקחים מפעלים. Bei Du heisst Verbum auch מעשה (wie פֹּעַל Uebersetzung von فعل), z. B. מעשים שלמים N. 46, עד שישיב כל השמות אל המעשים N. 100, vgl. oben S. 1115, Anm. 2 und unten S. 1130, Anm. 1. Bei Ben Ascher §. 41 Anf. scheint מעשה die Bedeutung Verbalnomen zu haben.

[2] Später wurde für النفى das hebr. השלילה gebräuchlich. M. Art. לא I, 111a: לשון כל המה, ebenso TM 63, 3 (N. 13) und 65, 3.

[3] S 216, 7 المعرفة, opp. النكرة 216, 9; وان كان الهاء وافيا 216, 16, vom fragenden ה. — DA 49, 4 للاشارة, vom Artikel, vgl. 42, 17; 49, 6 (ה) للاستفهام. Du 5b unten: ה״א הדעת וה״א התמיהה וה״א הקריאה. Das darauffolgende וה״א הסמיכה erklärt der Herausgeber: ׳כמו כצאת העבדים, לב השמים׳. Aber das ist doch nichts Anderes als ה״א הדעת; vielmehr ist darunter das Suffix הָ zu verstehen, da Dûnasch die Personalsuffixe mit dem Ausdrucke סמיכה bezeichnet, s. unten S. 1134, Anm. 2. Du N. 192 ה״א הידיעה, N. 108 d הה״א שבלשון שאלה.

[4] DA 72, 18 واو النسق.

[5] DA 53, 24 וו تقوم مقام ال עתיד اذا هى تركيبت على لفظة עתיד تصير עבר muss gelesen werden: עבר تصير עתיד . .

7

Die Wurzel, ihre Vermehrung und Veränderung.

Die Wurzel des Wortes heisst bei Ḥajjûǵ durchaus أصل, wofür in der Regel N עיקר, D שורש hat.[1] اصل اللغة N 35, 32
עיקר המלה, D 61, 13 עיקר הלשון. ويظنّ انّ اصل الكلمة منها
لا اكثر من حرفين, N 99, 6 חשבום משתי אותיות עיקר והשלשית
טפילה להם, D 144, 4 המלה שני אותיות (l. שרש) שיחשבו כי השרש.
وهذا الاصل من اربع احرف (nämlich מתחרה Jerem. 12, 15),
N 79, 21 שהוא ע׳ בעל ארבע אותיות, D 113, 1 ווה הש׳ מארבע
אותיות. — Vom Uebergange der Verba ל׳ה in ל׳א sagt er:
قد علمت انّهم يبدلون الالف من الهاء فى هذه الافعال ثم يكثر
استعمالهم بها حتى تصير كأصل مؤصّل غير مبدل. N 84, 9 עד . . .
שיהיה הדבר כעיקר וכשורש שאינו מומר ולא נחלף, D 119, l. Z.
الواو الاصلية, — . . . עד שישוב כאלו הוא שורש ואיננו מתחלף
N 11, 30 הוו שהוא ע׳ במלה, D 13, 17 וו השורש.[2]

Die Buchstaben der dreibuchstabigen Verbalwurzel heissen فاء الفعل, عين الفعل, لام الفعل (פה הפועל, עין הפ׳, למד הפ׳), eine Paraphrase dieser Benennungen giebt N 4, 8, 19, 20.[3] Der mittlere Bestandtheil der Wurzeln קום, שוב heisst einmal الساكن المتوسّط, N 35, 28 ווי קום שוב, D 61, 10 הנח שהוא

---

[1] Vgl. oben S. 1112.

[2] IK 94 unten أسّ اللفظة, 58, 15 اسس الكلمة, 79, 22 اصل الكلمة. — DA 28, 3 امهات الالفاظ واسّها; 28, 8 اصلها ثلاث حروفا; 28, 10 اسّ; 38, 1 اربع احرف اصليه; 58, 10 يود اصلي; 58, 7 اصل الكلمة; 90, 16 الحياة; اسّ لغة التفات. — M 1 a אותיות הנשרשות; 10 a אות מיוסד; 39 b יסודות־משרשים; 36 b, 62 b עיקר המבטא; 30 b יסודת המלה; 82 b במלה; ואיננו אחוז במלה אחיזת עיקר. — Du N. 122 עיקרו ויסודו, N. 9, 10, 43 יסוד המלה, N. 6, 98 עיקר המלין, p. 20 שרשי הפעלים. — TM 37, 17 עקר; 39, 4, 80, 1 יסוד; 39, 4 יסוד המלה; 40, 13 מיוסדים; 62, 2 ונשרשים; 62, 5 מ״ם מיוסדת; 82, 16 מ״ם נעקרת; לא בהשתרשם ישתרשו השרשת רעיהם; 80, 2 לא נאחז במלה אחיזת הסמ״ך (Menachems Ansicht von נַסּוֹתָם Exod. 17, 7); 82, 15 וגם כי יאחזו בה אחיזת שאר האותיות. — יסוֹדֶת — wie Menachem — hat auch Saadja am Schluss des oben S. 1109, Anm. 2 erwähnten Fragmentes.

[3] Für Du s. oben S. 1115, Anm. 2. — TM 70, 5 (N. 16) פה הפעל; 101, 7 הפעל פה (l. פה הפעל). — Jehûdî 35, 4 עייני הפעלים.

אמצעי במלת ש׳ ק׳. — Die beiden gleichen Wurzelbuchstaben der Verba ע״ע heissen مَثَل, مثلان.

Classen der Zeitwörter nach der Beschaffenheit ihrer Wurzeln: الافعال ذوات ,الافعال اللّيّنة الفاء ... العين ... اللام, حروف اللين, N הפעלים שהפא (העין ,פעלים בעלי אותיות הסתר, D הפ׳ שהפא ... שלהם נח נעלם ,פ׳ בעלי (הלמד ,שלהם נח נסתר אותיות הנוח. الافعال ذوات المثلين, N und D פעלי הכפל.[1] Für الافعال الغير متغيّرة fehlt in D 166, 17 die Uebersetzung; in N 114, 2 entspricht das Wort תמים.

Die Verba زاد und لحق und deren Derivate bezeichnen die zur Wurzel hinzutretenden Bestandtheile der Wörter.[2] So heissen die Präformativen des Futurums (אינת) الزوائد, N 14, 2 הנוספות, D 15, 23 הנוספים, oder اللّواحق, D 62, 15, N 36, 24 ebenso übersetzt. Die י in יקום und ישוב: ليست لواحق, N 35, 1 אינן נוספות, D 60, 5 אינם נוספים. Das ו in גבור ,שכור: زيدت للمدّ فقط وليست من الاصل, D 7, 5 נוסף למשך לבדו ואיננו שורש, N 6, l. Z. frei übersetzt. Vom ל in לְאֻם citirt Ḥ. die Ansicht: انّ هذه اللام ملحقة ليست من الاصل, Art. לוט Ende, N 47 שהלמד הזאת מודבקת אל המלה ואינה מעקרה, D 79 כי זה הלמד נוסף. — Zur Bildung von יִתּוֹן: الواو والنون لاحقان على عادتهم ان يلحقوا واوا ونونا بالاسماء مثل גאון و שאון, N 65, 12 והוו והנון נוספות על מנהגם שיוסיפו וו ונון באחרית השמות, D 104, 13 והוו והנון נוספים כמנהגם להוסיף וו ונון בשמות.[3]

---

[1] Für Du s. oben S. 1115, Anm. 2 und S. 1123, Anm. 1. — Jehûdî 27, 2 hat בעלי הנון (פ׳ נ).

[2] Bei Ḥajjûǵ findet sich nirgends die Eintheilung der Buchstaben in herrschende, grundlegende, wurzelhafte und dienende, accidentielle wie sie von Saadja an in der hebr. Grammatik allgemein üblich wurde (s. A. I. E. als Gramm., p. 57). DA 60, n. 1 الاحرف الذى منها خادمة ,ومنها اسّية, 37, 14 الاحرف الخادمة للالفاظ; M 1a אותיות הנשרשים והבאים לשרת; Du p. 5 b מלכים — משרתים, ebenso Jehûdî 28, 22; TM 37, 5 משרתים, 39, 10 יסוד ולא משרת.

[3] S 217, 3 المزادة (l. الכף) الكف. IK 18, 15 زيادة الواو; 57, 20 (נעתם) وزيادة التى (l. الתו) فى משתאה كزيادتها فى וישתחו; 79, 22 اصل الكلمة עתם والنون زيادة. DA 33, 11 زيادة الحرف; 38, 3 ويلحق; 28, 6 und 47, 23 اللواحق. Saadja am Schluss des oben (S. 1109, Anm. 2) erwähnten Fragmentes: האותיות הנוספות, הנוספות, תוספת. Ben Ascher 36, 2 אות מוסף בגוף הדבר. TM 40, 9 הנוספות; 70, 7 בית נוספת.

Vom Intensivstamm der V. ע״ו sagt er: وقد تضاعف لامات هذه الافعال, N 40, 9 יש כשיכפלו העברים למד אלה הפעלים, D 67, 19 'ויכפילו למד אלה הפ. Die Bildung טלטל von טול bespricht er als نوع اخر من التضعيف, N 41, 11 מין אחר מן הכפל, D 69, 14 מין אחר ממיני הכפל. Im Art. יפה lesen wir: ومن هذا יפיפית מבני אדם (ψ 45, 3) ولكنه مُكَرَّر على مذهب تكرير אדמדם, סחרחר, הפכפך اليا الاولى فاء الفعل والفاء عينه والياء بعدها لامه والفاء الثانية عينه ايضا مكرّرة والياء بعدها لامه مكرّرة, N 81, 21 ומעקר זה יפיפית . . . אך נשנו בו פעם שנית הפא והיוד . . ., D 115, vorl. Z. ומזה יפיפית . . . לכן הוא כפול ככפל אדמדם.[1]

Zu dem Hiphil הוביש des Verbums בוש bemerkt er: وقيل فيها انّها مقلوبة عين الفعل انقلبت فاءً, N 43, 30 'ויש מי שאומר שהם הפוכי תוכם לתחלתם כלומר שהיוד או הוו שהוא עין הפועל בבושו נהפכה לפה הפ' בהוביש, D 72, 21 ויש אומרים שהם הפוכים כי עין הפועל נהפך פה.[2]

8.

Wortbildung (Flexion). Wortbedeutung.

Die grammatische Form, das Muster des Wortes heisst بنية oder وَزْن, زِنة. Beispiele: لم تزل عن طبعها ولم تتغيّر بنيتها (die Nomina nach פֹּעֶל im St. constr.) Tanḳ. XIII, 17, D 190, 10 ישארו על מתכונתם ולא ישתנה בנוים; اصلاحا للكلمات

---

[1] DA 28, 11 اربع مكرّرة مثل כלכל.

[2] Ḥajjûg̅ citirt noch zu folgenden Wurzeln die Ansicht Solcher, die eine Umstellung (Transposition) der Wurzelbuchstaben annehmen: זוע, ישב, ינה, שוב, רוב, עול, טוב. Er selbst ist geneigt zwei verschiedene gleichbedeutende Wurzeln anzunehmen; doch bemerkt er zu Art. בוש von der Annahme der Transposition وهذا قول ممكن جائز فى اللغات, N 43, 34 ויתכן להיות כן וזה דבר מתוקן ונכון בכל לשון, D 72, l. Z. — IḲ 24 unten erklärt כפנה (Ez. 17, 7) von כנף und bemerkt: وهى من الاحرف التى تتقدّم وتتأخّر مثل כשב و כבשה . . ., s. auch 48, 17; ders. 57, 5 (ירמזון Hiob 15, 12 ירזמון) فى حروف التقديم والتاخير. DA 33, 7 فى انعكاس الاحرف. 123, 1 تقديم بعض الحروف وتاخيرها; Du N. 27 מן התיבות הנהפכות כמו כבש וכשב. — Ben Ascher 10, 2 תיבות נכתבים מוקדם ומואחר.

למלא N 36, 25 ,وتكميلا لبنيتها وتعويضا لها ممّا نقص منها
לתקן הדבורים ולהשלים הבנינים D 62, 15 ,חסרונה ולתקן משקלה
להשלים הבנין D 99, 16 ,تكميل لبنية الفعل ; ושמו תמורת החסרון.
ואלה השמות N 34, 1 ,هذه الاسماء وغيرهما ممّا هو على بنيتها
אלה D 58, l. Z. und 59, 1 ,(והפעלים) וזולתם ממה שהוא על בנינם
على بنية פעלתי. השמות והדומה להם שם (l. שהוא) על משקלם,
N 12, 28 על משקל פעלתי, D 14, 17 על בנין פ׳. מדינים ووزنه
משפטים (Prov. 6, 14), N 44, 30, D 74, 12 ומשקלו משפטים. على
زنة פעיל, N 51, 5 על משקל גביר אויל, D 85, 7 על מ׳ פעיל.
Auch مثال findet sich bei Ḥ. im selben Sinne: وقد جاء الاسم
ايضًا على مثال פְּעֻלָּה, Art. בוא Ende, N 43 ונאמר עוד שם הפועל
על משקל פ׳; D 71 ונמצא השם על מ׳ פ׳ ;على مثال פעלע, Art. בנה,
N 70, 28 על משקל פ׳; على مثال הפעיל, N 101, 17, D 147, 5
על משקל הפעיל (vgl. على بنية הפעיל, N 36, 23 על משקל ה׳,
D 62, 14 על בנין הפעיל).[1]

Für die Conjugation des Zeitwortes hat Ḥ. das Verbum صرّف und seine Derivate. In D steht in der Regel das hebr. צרף dafür, während in N, je nach dem Zusammenhange, verschieden übersetzt wird. Beispiele: فاذا صرّفوا, N 21, 20 וכשדברו, D 40, 9 וכאשר ידעו לצרף, dasselbe N 22, 8 וכשנשתמשו, D 40, l. Z. וכאשר יצרפו; كيف تتصرف الافعال, N 2, 30 תכונת הפעלים, D 1, 14 איך יצטרפו הפעלים. ببعض تصريف فعل ما N 3, 25 תוכן שירות מקצת פעל, D 3, 9 קצת פועל מצטרף; تصريف الافعال, N 4, 8 שרות הפעלים ושמושם; وسائر تصريفها, N 13, 5 ובאשר (l. ובשאר) בניניו, D 14, 24 וכל מיני הצטרפם; في تصاريف الابنية, N 13, 7 בכל הבנינים והמשקלים, D 14, 25 בצירוף הבנינים; في فهم انحائها وتصاريفها, N 67, 12 להודיע את דרכיהם ושמושיהם,

---

[1] Ben Ascher 35, 10 וכאשר תבנה אלו הזמנים על שם, 8, 29 כי כן בנין המקרא כולו. — M 12 b בנין הלשון (vgl. oben S. 1112, Anm. 1). — Du N. 26 השמות הבנוים ביוד; N. 22 Ende על מם (sic) שמות רבות בנינה; בנין N. 3, 134, 160; משקל N. 26, 38. — TM 38, 10 שפת לשון ערבי ככה נבנתה; 81, 14 בנין המלה; 38, 11 בבנין הזה (Hithpaelbildung); הפעלים הבאים על הבנין הזה 70, l. Z. (Piel); 43, 14 המשקל והבנין; 53, 1 בבנין הזה והמשקלים האלה; 101, 2 ולא שקלתו כדת; 43, 4 משקל אחד להם; 62, 10 משקל פֶּעַל. — IḲ hat bloss den Terminus القالب, s. 100, 5 und 16, 102, 5, 104, 3.

D 106, l. Z. לדעת תוצאות אלה הפעלים.[1] Der im letzten Beispiel angewendete Plural von نَحْو kommt bei Ḥ. als allgemeine Bezeichnung für grammatische Formen vor: على انحاء, N 4, 32 על פנים נחלקים ודרכים שונים, D 4, 7 (l. תכונות) על תכונו; انحاء غير هذه, N 5, 25 דרכים ופנים, D 5, 20 תכונות אחרות; جميع انحائها, N 13, 14 כל דרכיהם וטעמיהם, D 14, l. Z. ist nach מנהג eine Lücke.[2]

Zu מוצאיו ומובאיו (Ez. 43, 11) bemerkt Ḥ. (Art. בוא): وقد يجوز ان تقول انّ מובא محمول على لفظ מוצא الذى قبله على طريق الاشتراك لما اشترك مع מוצא قيل على لفظه وترك القياس فيه, N 43, 5 ויתכן לאמר כי מובא נהגו בו מנהג מוצא להזדוג (l. להזדוגו) עמו ולדבר בו בלשונו ולא השגיחו על עקרו,

[1] DA 28, 15 اسماالاشخاص التى غير منصرفة; 80, 1 التصاريف. Ben Ascher, p. 5, drittl. Z. וצרוף מלותיו, 34, 9 צרופם; 35, 1 להצטרפה. — M 23 b המִלים האלה לא יצטרפו ולא יגזרו. — Du N. 102 צירוף המלין; N. 95, Anf. צירוף השמות; N. 110, Anf. אופני הצירוף; N. 54 נופלת בצירוף ובמעשה; N. 98 וצירוף וַתְּלַה; N. 102 מלה מיוחדת בלי מצורפת אל המעשים. Von den Partikeln sagt Du p. 25 (vgl. p. 59 zu ותהינו): לא יפָּעֲלו . . . ולא יסורו מבנינם, ebenso sein Schüler Jehûdî 34, 15 נפעלים (= מצטרפים). — TM צֵרַפְתָּ 43, 7; מצטרף 52, 9, 61, 5; בהצטרפם לפעלים 55, 6, 56, 4; פעלים השמות שלא יצטרפו 83, 1; בכל מיני הצטרפה 37, 11; המצטרפים להתפעל 61, 7.

[2] Den Sing. نَحْو gebraucht S. abwechselnd mit اعراب an den drei, oben S. 1119, Anm. 2 angeführten Stellen, um damit die Art der Vocalisation, die je nach der grammatischen Form verschieden ist, zu bezeichnen. Die erste der Stellen lautet: وكلّ باء تزاد على نكرة تكون بְ שוא مفتوحة كقولك בְרֵאשית ، בְמַיִם רבים وعلى אהח"ע تقول كنحوها كقولك בְעַם ככר, בְעֵינֵי ד'. An der zweiten Stelle sagt er dasselbe für das כְ, mit den Beispielen כְבוֹא, כְצֵאת einerseits, כְחֶתֶף anderseits; an der dritten Stelle ist dasselbe von לְ gesagt, nur mit leichter Aenderung im Ausdrucke: والלמד المزيدة على النكرة تكون خفيفة مفتوحة وفى الاربع تكون كاعرابها לְעֵינֵי כל ישראל לְעֵשֹה אורים (خفيفة soll das Schewa im Gegensatze zum vollen Vocal ausdrücken). Ich habe die Stellen ausführlich citirt, weil Neubauer in seiner Uebersetzung diese für die ältere Aussprache des Schewa so wichtigen und mit denen Ḥajjûgs übereinstimmenden Aussagen Saadjas unrichtig wiedergegeben hat. Er übersetzt die erste Stelle: ‚le ב, qui ne détermine pas a un *schewa mobile*, et *de même* quand le ב est suivi d'une des quatre gutturales;' und die dritte: ‚le ל non déterminatif a schewa, et de même, suivi de ces quatre lettres' (Notice, p. 220). — DA 78, 16 hat اعراب عن تانيث für die 3. pers. fem. sing. futuri.

D 71, 23 ויתכן שיאמר כי מלת מובא רדפה אחר מלת מוצא שיש לפניה להראות לה במשקל והנה דובר על משקל המבטא ועזרו המנהג (l. ועזבו).[1] — الاسم المضاف والغير مضاف (das Nomen im St. abs. und im St. constr.), D 85, 12 והשם הסמוך .... והמוכרת, N 51, 10 ... وان اضفته الى اسم ظاهر .וכשתטפלנו אל אחר

Tanḳ. III, 4, D 180, 11 ما لم تضفها الى اسم ظاهر ;ואם סמכתו ib. III, 7, D 180, 13 ואם לא יסמכו אין (l. אל) שם נראה במכתב; عند الاضافة, ib. III, 13, D 180, 14 ובעת יסמכו.[2]

وصل bezeichnet die Verbindung der Personalsuffixe mit dem Stamm des Verbums, dafür N 22, 15 ... חבר אל, D 41, 8 סמך ב ... — D 60, 1 اذا اتّصلت .נוסף, N 38, 11 בסמוך להם, D 64, 25 ואם נצמדו.[3]

ياء النسبة (in מצרי, עברי), N 9, 30 und D 10, 15 יוד היחס; ياء النسبة (Deut. 32, 24) الياء في מרירי, N 112, 19 יוד מרירי השנייה כיוד היחס, D 164, 6 י׳ מרירי ליחש. Zu יָמִין: יְמָנִי والنسبة, D 47, drittl. Z. והיחוש הימני, N 26, 32 וכשאתה מכנה מאומה אל יד ימין או כל דבר שהוא בא מחמת ימין אתה אומר הימני.

لغات مختلفة sind verschiedene Wortformen von gleicher Bedeutung, N 10, 2 לשונות שונות, D 10, 23 לשונות משתנות.[4] Von בוש und יבש (schämen): لفظهما متقارب ومعناهما متّفق, N 43, vorl. Z. והם קרובים זה לזה בדבור הלשון, D 73, 1 בעבור היותם קרובים במבטא והענין אחד; ebenso von יטב und טוב:

---

[1] Vgl. Abulwalîd, Riḳma Einl. p. X und das arabische Original davon in Munk, Notice sur Aboulwalid, p. 150 فحملوا מובא وهو معتلّ العين محمل מוצא وهو معتلّ الفاء تزويجا للكلام.

[2] DA 100, 7 طريق الاضافة والانفصال (אַחַת, אֶחָת); vgl. 81, 8, 95, 27, 98, 12 und l. Z.; 109, 5 (والمضاف), ebenso 47, 4 (في الסמוך والמוכרת, 65, l. Z., الסמוך والכרות, 100, 14 bedeutet Fortsetzung der Rede und Pause). — Ben Ascher, §. 37, Anf. סמוך, מוכרת; מלה סמוכה §. 38, Anf. Du N. 107 הַסְּמִיךְ, בְּהַסְּמָכָה. — TM סמיכה 57, 8, 81, 16; בהסמכו 52, 20; המלים הסמוכים 52, 19. — Jehûdî 25, 5 יִסָּמְכוּן בשתי סמיכות.

[3] M 5 b oben (l. אליה) בהסבך המלה אליך. — Bei Du N. 124 Ende ist die Verwendung des Verbums רכב in diesem Sinne bemerkenswerth; vgl. DA 42, 11 الباء المركّبة, von der Präposition ב; 87, n. 1 الاحرف אינה لا تركب الا على الاوامر.

[4] IḲ 2 bis, 15 (vgl. 3, 14) متشابهة في المنطق مختلفة في المعنى. DA 33, 3 ff zählt die verschiedenen Classen der hebr. Wörter nach ihrer Bedeutung auf, darunter: مشتركة المنطق ومختلفة التفسير und مختلفة المنطق ومشتركة المعنى. — M 14 b גזרה אחת ופתרון אחד.

مفني شدبورم قروب لتقارب لفظهما واتّفاق معناهما, N 46 vorl. Z. בעבור שהם קרובות במבטא וענינם אחד, D 78, 8 וענינם שוה. — לשוי لاختلاف المعانى, N 40, 10 מפני שנוי ענינם, D 67, 10 ענינם (l. לשנוי). — لمضادّة المعانى, N 11, 9 nicht übersetzt, D 12, 15 בעבור היות הענין הפוך.

9.

Die Stammformen des Zeitwortes.

Die Eintheilung der Stammformen des Zeitwortes in ‚leichte‘ und ‚schwere‘ schreibt Ḥajjûĝ sich selbst zu, wenn er die Erörterung derselben mit den Worten beginnt: وقسمت الافعال على خفيف وثقيل, N 12, 27 וחלקתי הפעלים לשני מחלקים פועל קל ופועל כבד, D 14, 17 וחלקתי הפעלים על קל וכבד. Doch finden sich diese Bennungen schon bei Dûnasch.[1] — Vom Hiphil: الفعل الثقيل الذى على بنية הפעיל, N 36, 23 הפועל הכבד אשר על משקל ה׳, D 62, 14 הפועל הכבד אשר על בנין ה׳; الهاء هى علامة الفعل الثقيل, D 103, 7 ההא להורות על הבנין, N 64, 11 nicht übersetzt. — Den Piel bezeichnet er als النّوع الآخر من الفعل الثقيل, N 63, 20 מין אחר מן הפועל הכבד, D 102, 10 והמין האחר מן הפ׳ הכ׳; und so wird er auch in den einzelnen Artikeln nach dem Hiphil gebracht. Im Art. סבב wird nach dem Hiphil als ثقيل آخر die Form סִבֵּב angeführt, und dann als ثقيل ثالث die Form סובב. Von den durch Wiederholung von Wurzelconsonanten entstandenen Formen war oben (S. 1126) die Rede.

الانفعال ist נִפְעַל; نون الانفعال = נון נפעל.[2] الافتّعال ist התפעל; تا الافتعال = תו התפעל (s. besonders den Art. יצב).[3]

---

[1] S. p. 6a הקלים והכבדים; N. 102 המעשים הכבדים (Piel von כסה), ib. קל und קלות (Kal von כסה). Statt קל und כבד sagt Dûnasch auch רפה und חזק: וכאשר מצאנו פעלו במקום נפעלו כן מצאנו פעל חזק במקום פעל רפה: ושערך צִמֵּחַ במוקם צָמַח (Ez. 16, 7), p. 88.

[2] S 216, 3 واذا كانت تفاعلا او اضطرارا (von den Formen אֶבְנֶה, אֶכָּבֵד), ebenso 217, 2 متفاعل. DA 38, 3 بالمنفعلات. — Du p. 88 נפעל.

[3] Bei IḲ wird Hithpael als استفعال bezeichnet, s. 96, 3, 13; 97, 3, 11, 15, 18. — DA bezeichnet den Hithpael ebenso wie den Niphal, z. B. للمنفعل 78, 20; vgl. 88, n. 1. — Du 5 b מתפעלים. — TM 38, 18 בהתפעלה; 37, 10 תיו להתפעל.

ما لم يُسَمّ فاعله bedeutet die Passiva der schweren Formen (Hophal und Pual), z. B. N 22, 22 הפועל שלא הוזכר פועלו, D 41, 14 ואשר לא יקרא שם פועלו.[1]

Von dem als Mischform erklärten וְיוֹלַדְתְּ (Gen. 16, 11) sagt Ḥ.: ففيه من بنية יולֶדת و יָלַדְתְּ على ما اجازته اللّغة من تركيب كلمة واحدة من بنيتين في اصل واحد, N 25, 29 בנין נתערב מן יולדת וילדת שיאות בלשונם להרכיב מלה אחת משתי מלים, D 46, 8 יש בה מן בנין יולדת וילדת כי הוא נכון בלשון להרכיב מלה אחת משני בנינים בשורש אחד.[2]

10.

Tempora. Modi. Participium.

الفعل الماضي oder الماضي bedeutet das Perfectum, bei beiden Uebersetzern עבר oder עובר. الماضيين, N 13, 9 שהם פעלים עוברים, D 14, 28 העוברים; فعلا ماضيا خفيفا, N 33, 5 פועל קל עובר, D 57, 15 פועל עבר קל; فعل الواحد الماضي, N 20, 23 הפועל העובר, D 39, 2 הפועל ליחיד עבר זכר; الكلمة الماضية, D 39, 3 (מלה) זו שהיא לזמן עבר. — المستقبل = עתיד; ياء الاستقبال, N 43, 33 יוד הכתובה לעתיד, D 72, 23 היוד העתיד. يمُوט معناه ينفعل, N 39, 30 ימוט עניינו יִפָּעֵל; יעורו ينفعلون من נֵעוֹר, N 39, 33, D 67, 4 יעורו יִפָּעלו מן נעור.[3]

---

[1] S 218, 10 وفى الفعل الاضطرار بال יוד יָעֳמַד חי, יָחֳרָם כל רכושם (s. vor. S., Anm. 2). — DA 71, 23 قد فُعِل, mit Beziehung auf das Perf. des Niphal. Nach Neubauers Bemerkung S. 87, n. 1 nennt DA das ‚Passivum‘ منفعل, doch beruft er sich auf 38, 3, wo nur der Niphal damit gemeint ist. TM 71, 4 משקל פועל.

[2] S. Abr. I. E. als Gramm. S. 116. — Ḥ. bringt im Art. ילד noch andere Beispiele solcher Mischformen, doch meint er, dass ויולַדְתְּ, sowie andere ähnliche Zeitwortformen als פוּעַל - Formen aufgefasst werden dürfen (على مثال פועלת u. s. w.), vgl. auch Art. ידע.

[3] S 218, 4 f. ماضيا, آتيا; im Comm. zu ψ 22, 2 (Beiträge I, 24) الآتى; am Schluss des oben erwähnten Fragmentes: להגיד זמנידם אחור וקדם ועתה. — IḲ 99, 20 فعلة الماضى; 93, 20 فعل مستقبل. — DA 28, 14 الأنف والمستأنف; 33, 18 und 62, l. Z. الايناف; 62, vorl. Z. (vgl. 78, 18) استقبال وغير استقبال; 51, 21, 53, 24 ال עבר, ال עתיד. — Ben Ascher 35, 10 עבר ונצב (עומד =) ועתיד; 35, 12 הנצב (Partic.); ib. הזמן העתיד אם תהיה מצוה. — M 75 a כבר ואשר להיות. — Du p. 5 a פועל שעבר ופועל שלא נגמר ופועל עתיד; N. 113 בעתיד ,בעבר; N. 114 und 122 מעש עבר. — TM 49, 16 פעל שעבר; 53, 3 פעלים שעברו; 61, 5 פעל עתיד.

أمر = צווי. N setzt in der Regel hinzu לזכר oder הזכר, da es sich um die Form des masc. sing. handelt. N 14, 7 steht statt צווי: לשון אמירה mit Anpassung an das arabische Wort. — امر على طريق الدّعا, N 42, 32, D 71, 12 צווי על דרך [ה] תפלה.[1]

المصدر ist der Infinitiv. D übersetzt immer mit שם הפועל; nur wo das Wort zuerst vorkommt (S. 1, l. Z.) erläutert er mit Rücksicht auf die Bedeutung des Wortes: שם הפועל שהוא ראש הפעלים. N hat sehr oft: המקור שהוא שם הפועל; auch dort gebraucht N den Ausdruck שם הפועל, wo im Original bloss اسم steht, z. B. 31, 1. — مصادر الافعال, N 21, 8, D 39, drittl. Z. שמות הפעלים.[2]

الفاعل = פועל, المفعول = פָּעוּל.[3] Das Participium des Niphal heisst منفعل, z. B. علامة المنفعل التى هى קמץ, D 66, 6 (vgl. 149, 22) סימן שם התואר שהוא הקמץ, N 39, 13 אות נפעל שהוא שם איש או כל דבר שהוא כן בכל זמן, N 103, 28 והאות המעיד על נפעל שהוא שם או מדה. Einmal steht für منفعل: مفعول, nämlich: والمفعول נִרְאֶה בסגול والمنفعلة נִרְאָה בקמץ, D 133, 17 ובענין נפעל נראה בסגול ותואר הנקבה נראה בקמץ, N 93, 31 והנפעל שהוא שם לאיש או לכל דבר נראה בסגול ולנפעלת נקבה נראה . . .

Das Partic. Kal der Verba ע״ו bezeichnet Ḥ. in der Regel als صِفة, Attributivum, was in D mit תואר oder שם התואר über-

---

[1] IḲ 100, 19 الأمر. — DA 28, 14 الامر والنهى, 139, 5 الامر للتأنيث. — Du, N. 113, rechnet unter עתיד auch die Imperativa; p. 5 a וצווי ובקשה . . . — TM 48, 5 צווי.

[2] S 218, 9 مصدر, 217, 17 تسمية الفعل. — DA 28, 15 (vgl. 138, vorl. Z.) الاسم والمصدر; 70, 21 اسم فعلّى (mit מ gebildete Nomina). — M 74 b מפעל, s. folgende Anmerkung. Du N. 50 לא נאמר כי הוא מן מעשה (von einem Nomen, das von keinem Verbum stammt); N. 38 Ende שמות המעשים (Nomina, die vom Verbum abgeleitet sind).

[3] S 217, 17 bedeutet الفاعل والمفعول به nicht das Partic. Act. und Pass., sondern Act. und Pass. überhaupt, dort speciell Kal und Niphal. Vom Partic. Hiphil gebraucht S 217, 12 den Ausdruck صورة المُفْعِل (Neub. punktirt unrichtig المفعّل). — DA 28, 14 الفاعل والمفعول, vgl. 79, 26 und 100, 1. — M 74 b f. behandelt unter der Ueberschrift מפעל ופעול die gleichlautenden Formen des Nomen abstractum und des Fem. vom Partic. passivi, wie קבורה, ‚Begräbniss‘ und ‚die Begrabene‘. TM 79, 22 שם הפועל (הַמְּקָרֶה Koh. 10, 18); פעול und מפועל, 101, N. 52.

setzt wird, in N aber in eben solcher Weise umschrieben ist, wie das Partic. Niphal im vorhergehenden Absatze. Z. B. الصفة من هذه الافعال, D 58, 17 התואר, N 33, 24 השמות הנגזרים מן הפעלים האלה לאנשים או לכל מאומה; صفة צָד, N 33, 27 צד שם לאיש שהוא ציד; صفة מֵת, N 33, l. Z. מת למי שהוא כן; الصفة D 62, 3 שם התואר, N 36, 13 שם איש ולמי שהיה כבר שאיננו פעול כי אם מדתו או דרכו.[1] Für صفة steht manchmal اسم, z. B. اسم שֵׁם, D 58, 20 התואר שֵׁם, N 33, 32 weitläufig umschrieben; اسمان وماضيان (von חָפֵץ und יָבֵשׁ), N 34, 5 שמות ופעלים עוברים, D 59, 3 השם והעובר.[2]

Auch نعت kommt bei Ḥ. vor und wird in N ebenso umschrieben. Im Art. דוה (der in D fehlt): وامّا עלי לבי דַוָּי فهو نعت على زنة נָגָב, סָלָח, קָשָׁב, N 72, 22 אבל . . דוי הוא שם מדת הלב . . על משקל ג׳ וס׳.

11.

Numerus. Genus. Person.

الواحد = האחד, Singular; الجمع = הרבים, Plural. واو الجماعة, וו הרבים (vom Suffix der 3. Pers. Plur.). علامة الجمع, N 12, 9 וו הרבים, D 14, 1 סימן לשון רבים. نون الجماعة, נון רבים (vom Präf. der 1. Pers. Plur. Fut.). ميم الجمع مثل יכסימו, Art. כסה, D 118 מם הרבים. — ياء الجمع او التثنية, N 11, 15 יוד הרבים או השנים, D 13, 2 יוד הד׳ ויוד של שנים.[3]

[1] DA 81, 7 صفة فعل للتأنيث (von מְרַחֶפֶת).

[2] Du p. 72 unt. ועוד יש לנו שמות ופועלים עוברים במבטא שוים, z. B. הַיָּרֵא Deut. 20, 8 und יָרֵא Exod. 3, 6; מֵת Num. 6, 9 und מֵת I. Sam. 28, 3. Ebendaselbst constatirt Du den gleichen Klang von חַטָּאָה, Exod. 34, 7 als פועל (s. v. als שם הפועל, vom Zeitwort abgeleitetes Nomen) und החטאה Am. 8, 9 als שם (= Adjectivum); ebenso כצעירתו Gen. 43, 33 — פועל — und הצעירה Gen. 19, 34 — שם —, u. dgl.

[3] DA 33, 13 التكثير والتفريد; الآحاد und الكثرة 55, 23 und 26 (vgl. 51, 18, 62 unt., 73 unt.); تثنين 94, 17 (وليس עֵינַיִם تثنين فقط). — Ben Ascher §. 44 (vgl. §. 55) לשון יחיד und לשון רבים; S. 35, 2 קבוץ יתקבץ בו שם המאוחד; 35, 15 קבוץ. — Du p. 25 (vgl. p. 59) לא יקבצו; קבוץ N. 48, 49, 57, 104, 129. — TM 77, 20 ייחד, 82, 1 f. קביצה, Jehûdî 26, 23 קיבוץ. — Saadja in dem mehreremals erwähnten hebr. Fragmente sagt von den Functionsbuchstaben, sie träten zu den Worten unt. A. hinzu: להרבותם.

ماضى المذكّر, ماضى المؤنّث, Art. חיה, N 77, 7 f. לשון זכר, לשון נקבה. — هاء التأنيث, N 10, 31 הא הנקבה, D 12, 1 הא סימן הנקבה. تاء التانيث, Art. יצב, D 51, 11 תיו הנקבה, N 29, 4 fehlt der Passus. — او جمعتَها جمع التانيث, N 104, 11 ותקבצם על לשון נקבה, D 150, 16 או רבות נקבות . . .[1]

وايصال الفعل الى الضّمير, N 99, 14 וסמוך הפועל אל הפועל המכונה, D 144, 13 (erg. הסמוך) בסמיכות הדבור; عند اتّصاله بالمضمرات, N 100, 32 כשיסמכו להם אותיות אחרות; D 146, 10 בסמיכות הדבורים הסמוכים. — ضمير الفاعل, N 48, 26 כנוי הפועל, D 81, 3 סמיכות הפועל; تاء الفاعل (תָ), N 22, 15 התיו המלמדת על הפועל, N 101, 29 תיו הפועל, D 41, 8 (wo בהפעילתו zu trennen ist in בהפעיל תו) und 147, 20 תו הפועל. هاء التانيث الفاعلة, N 36, drittl. Z. הא הנקבה שהוא כנוי הפועלת, D 62, 26 הא הנקבה הפועלת. النون والواو التين هما علامة الفاعلين, N 101, 31 הנון והוו שהם כנוי הפעלים (l. הפועלים) הרבים, D 147, 21 הנון והוו שהם סימני הפועל[ים]. ضمير المنفعل N 103, 9 כנוי הנפעל, N 39, 19 כנוי הנפעל עצמו, D 66, 12 und 149, 6 סימן הפעול. — نسبوا N 11, 16 רצו לטפלם, D 13, 4 סמכו.[2]

---

[1] S 218, 16 التانيث. — IK 84, 5 المذكّر والمؤنّث. — DA 28, 15 (vgl. 33, 14, 51, 18, 78, 16) التذكير والتأنيث. Du p. 6 a ולשון הזכרים והנקבות.

[2] IK 94, 1 واما الياء فيها ينسب الفعل الى فاعله (für יכסב l. ינסב); 94, 6 . . . واما التاء فيها تخاطب من تقول له; 94, 15 واما النون فيها تبدى الجماعة اذا حكت عن نفسها, vgl. 99, 20, 25; 100, 1. — Bei DA heissen die Präformativa des Futurum (אינ"ת) احرف الاشارة 51, 1, mit der Erläuterung (51, n. 1): بها أشير الى نفسى والى غيرى والى الكثرة والى التانيث. Ebenso nennt DA 62, 22 das Suffix in באי: اشارة فى فعلة; das ו in עבדו, בנו dient للاشارة, 55, 14; ך als Personalsuffix heisst مشار 65, 25; נו in (ψ 67, 2) יחננו, ויברכנו ist اشارة الينا, 72, 13; vgl. 33, 17 und 75, 12. Von dem Suffix der 3. pers. fem. sing. in אוה, ψ 132, 12, sagt er 86, 23: عند الاشراك الى التأنيث. — Bei Dûnasch heisst die Verbindung des Zeitwortes mit den Objectssuffixen סמיכה, N. 110, p. 73 und p. 90. — Ben Ascher S. 35 sagt von den besitzanzeigenden Personalsuffixen: וכאשר תוציא אותו אל קונה תאמר דברי, דבָרנו, דברךָ, דברוֹ, והפנים אשר יצטרף אליהם השם עשר דרכים לא פחות ולא יתר; es sind die zehn Pronomina, die auch Saadja wie I. E. berichtet, die עשרת הקונים nannte, s. Abr. I. E. als Gramm., S. 108. Saadja bildet dazu das Verbum להקנותם, bei und analog dem vor. S., Anm. 3 angeführten להרבותם.

الضمير المفعول (יצודנו), N 35, 3 כנוי הפעולים (so ist auch N 102, 8 zu lesen für כ׳ הפעלים), D 60, 6 (l. הפעול) סמיכות הפעיל, D 148, 5 (l. הפעול) סימן הפועל. المُضْمر المفعول, N 37, 21 (l. הפעולים) כנויי הפעלים, D 63, 26 סמיכות הפעול; لمفعول مضمر, N 101, 6 (l. הפעו׳) לכנויי הפעלים, D 146, 22 (l. בפעול) בפועל.[1] Für المُكَنّيات hat N כנויים, z. B. 36, l. Z., 37, 4, D מכונים, z. B. 62, l. Z., 63, 7, doch auch הכנויים, 61, 5; الى المكنيات, D 150, 18 לסימנים המכונים, N 104, 13 fehlt der betreffende Passus, ebenso N 102, 29, weil Ḥajjûg nur von supponirter, durch kein biblisches Beispiel belegbarer Suffigirung spricht.[2]

المتكلّم, N 13, 32 und 14, 11 מדבר בעבור עצמו, D 15, 15 und 16, 3 המדבר; الف المتكلم, N 19, 7 אלף המדבר בעבור נפשו (im Futurum), D 37, 5 אלף המדבר; تاء المتكلّم (מותתי), N 48, 33 תיו הפועל, D 81, 8 תו המדבר; (Ez. 14, 3) הִאִדרש في الالف عندى للمخاطب, N 55, 25 אלף האדרש למדבר בע׳ עצמו, D 92, 19 אלף הא׳ למדבר; واحد الغائب, N 11, 16 אחד אשר שאיננו פה, D 13, 4 יחיד שאיננו נמצא; الغائب, D 15, 17 איננו נמצא; ياء الغائب, N 20, 30 היוד אחת מארבע אותיות איתן המוספות לעתיד, D 39, 10 היוד לשאיננו נמצא. — واو النسبة (das Objectssuffix ו —), D 12, 13 und 13, 9 וו הסמיכות, in N fehlt die Uebersetzung dieses Ausdruckes.[3]

---

[1] In D lesen wir an drei Stellen das Objectssuffix durch einen sinnlosen, vom Herausgeber mit einem Fragezeichen versehenen Ausdruck bezeichnet: 1. 145, l. Z. בפעול הנח מן; 2. 148, 12 נחמו (l. בפעול) כפעול; 3. 148, 22 הסמוך אל שם נח נון. An der ersten Stelle hat das Original بالمفعول المضمر (N 100, 19 כנוי הפעלים, l. כ׳ הפעולים), an der zweiten لمفعول مضمر (N 102, 13 ebenso), an der dritten المضاف الى اسم مكنى (N 102, 29 nicht übersetzt). Alle drei fraglichen Ausdrücke in D gehen auf eine Corruption des dem Copisten wahrscheinlich unverständlich gewesenen נִטְמָן ,הַנִּטְמָן, einer wörtlichen Uebersetzung von المُضْمَر zurück. Einen analogen Ausdruck, doch in anderem Sinne, hat Du N. 132 מלה צפונה (ein im Zusammenhange zu ergänzendes Wort).

[2] Im Tanḳîṭ XIII, 20 und XIV, 13 liest man: فان اضفتها الى مبنى. Das sinnlose مبنى ist durch irrthümliche Transscription von מכני, was als מבני gelesen wurde, entstanden; es ist das richtige مُكَنّى dafür zu setzen. D 190, 14 und l. Z. hat: ואם יסמך אל שם מכונה.

[3] Iḳ 93, 20 مخبر عن نفسه = 1. Pers. — DA 72, 21 القائل = 1. Pers.; 63, 24 الوصف = 2. Pers.

12.

Die Accente. Pause und Zusammenhang der Rede.

In seinen grammatischen Erörterungen nimmt Ḥajjûğ, wie auf die Massora überhaupt,[1] namentlich auf die überlieferte Accentuation des biblischen Textes sorgfältig Rücksicht. Die Urheber derselben nennt er: ال סופרים الذين اصلحوا الحان القرأة, Art. אסף Ende, N 18 הסופרים מתקני הטעמים, D 36 בעלי הטעמים; oder kurz مصلحو الالحان, Art. בוא Anf., N 42 מכוני הטעמים, D 71 בעלי הט׳, ebenso Art. אבה, N 67 מתקני הט׳, D 107 בעלי הטע׳.

Das Gesetz, dass der Accent von der letzten auf die vorletzte Sylbe zurückweiche, wenn ein ‚kleines Wort‘ (كلمة صغيرة)[2] nachfolgt, nennt er عادة مصلحي الالحان, Art. יחל (zu Gen. 8, 10), N 24 דרך מתקני הטעמים, D 44 מנהג מטיבי הט׳.[3] Dieses Zurückziehen des Accentes selbst nennt er نقلهم اللحن الى اوّل الكلمة, N להחזיר הטעם לאחור, D שישימו הטעם בראש המלה.[4] Dass eine Sylbe das Metheg hat, drückt er so aus: وقفت الياء (in יוכלו Ezech. 42, 5), N 13, 34 העמידו טעם כי יוכלו, D 15, 18

[1] Vgl. die Bemerkungen von Dukes in seiner Ausgabe der I. E.'schen Uebersetzung: S. 9, Anm. 3; S. 13, 14, 37, 55. Doch wie Ḥ keinen Autor mit Namen citirt, nennt er auch die Massora nicht. Für קרי und כתיב sagt er المكتوب والمقرو, so zu I Sam. 9, 1, Art. ימן; zu להברות II Sam. 3, 35, wo er — sowie Men. b. Sarûḳ Art. כר I — als مكتوب להכרות angiebt, Art. כרה (doch findet sich diese Leseart nicht in der Massora, wie Abulwalîd gegen Ḥ. bemerkt hat, Wörterbuch 112, 13 ff., 331, 22 ff., sondern wird im bab. Talmud, Synh. 20 b, von einem Amora des 4. Jahrh. als כתיב zu einer Deutung benutzt). In weiterem Sinne wendet er مكتوب und مقرو im Art. מלה an, wo er Infinitiva wie מלאת so erklärte, dass die ‚Alten‘ (الاوائل) in der geschriebenen Gestalt des Wortes eine Form der Verba ל״א überliefern wollten, in der zu lesenden Aussprache hingegen die gleichbedeutende ל״ה-Wurzel sanctionirten. S. auch Art. כדה und צבה. — Für den Sprachgebrauch DA's bemerke ich: ال סופרים 117, 27, السّفراء 117, 29; ال מסרה 100, 13 und الماسرة 140, 10; على راى ماسرة 82, 16; 55, 2 כתיבין ולא קריין; 38, 12 ما يقرأ ولا يكتب.

[2] Vgl. كلمة صغيرة DA 33, 17 und لفظة صغيرة ib. 40, vorl. Z.

[3] S. Neubauer, Not. p. 14. — Ben Ascher, p. 4 שנים עשר טעמים, TM 50, 1 ומביני הטעמים. — DA 139, 10 ال טעם, 100, 16 ال טעמים, sonst اللحن.

[4] S. DA 84. n. 3.

העמידו היוד בהארכה; التاء مُوَقَّفة (in תִּמרו II Sam. 19, 14), N. 13, l. Z. התיו מועמדת בגעיא, D 15, 21 התו מועמד בהארכה; بلا توقيف, N 14, 4 und 20, 14 בלא תמיכה והעמדה, D 15, 26 בלא העמדת אריכות, 38, 19 בלא העמדה (N hat für مُوَقَّف in der Regel נתמך, D מעמד).[1] — Von dem Vocale der Imperative רֵד לֵךְ (— לֵךְ, — רֵד) sagt er: هو مدّ باللحن الذى تقرأ به فاذا زال اللحن زال ذلك المدّ, N 35, 32 יקרה בהם מפני משך הטעם ובסור הטעם מן המלה יסור המשך, D 61, 14 הוא משך בטעם שנקרא בו ואם יסור הטעם יסור המשך. In Bezug auf יֵשְׁתְּ u. dgl.: وانّما الساكن اللّيّن بعد الياء من اجل اللحن فليس للحن فى هذه الافعال موضع يرتّب فيه غير الزوائد, D 100, 14 והתחדש הנח הנעלם אחר היוד בעבור הטעם כי אין לטעם מקום שיהיה בו כי אם הנוספים, N 61, 16—18 weitläufiger umschrieben. Den Unterschied zwischen der Accentuation von בָּאָה, dem Partic. fem. sing. und בָּאָה, dem Perf. der 3. pers. fem. giebt er so an: وقف באה التى معناه أَتَتْ فى الباء ووقف באה التى معناه آتية فى الالف, Art. בוא, N 42 טעם באה שענינו לשעבר על בית וטעם שמו . . הארכה בבית, D 71 באה שהוא לכל עת וזמן . . על האלף באה שהוא ענין לשון עבר ושמו הטעם באלף באה במלה שענינה תואר השם. — Am Schluss des Art. גלה sagt er: ويمكن ان يكون גלותי את חרפת מצרים (Jos. 5, 9) من هذا الاصل وهذا المعنى ويكون مصدرا وانّما قلت يمكن بلا قطع لانّ اللحن فى اللام لا فى التاء واذا لم يكن فى التاء فهو فى اكثر الاحوال يدلّ على الفعل الماضى.[2]

Auf den Unterschied der Accentuirung baut Ḥajjûǧ besonders seine Theorie der verschiedenen Nominalformen, wie sie den Hauptgegenstand der Schrift von der ‚Punctuation'

---

[1] Für Metheg sagt Ḥ. auch الגעיא; diesen Namen gebraucht auch DA, s. Neubauer, p. 83.

[2] IḲ 19, 18 f. לֹא אָחַז (Hiob 23, 9) توقيف لحنه فى الالف وتفسيره لا انظر, וחִיל אָחַז (Exod. 15, 14) توقيف لحنه فى الחית وتفسيره ضبط (vgl. DA 100, 3); 21, 8 توقيف لحنه, 21, 17 توقيف. — DA 83, 23 (vom זקף) اللحن القائمة فوق الكلمة, 139, 6 تلحين الالف (bei Besprechung von בָּאָה und בָּאָה), اختلافات اللحون 123, 6. — Du N. 117 ההעמדה. — Jehûdî 23, 14 וטעמו עומד ביוד.

bildet; er bezeichnet mit מלעל Formen, die den Accent auf der vorletzten Sylbe haben (die sogenannten Segolatformen), mit מלרע die Nomina, die auf der letzten Sylbe betont sind, z. B. עָשָׁן.[1] — In derselben Schrift (p. IX, vgl. IV) erörtert er auch die Gesetze der Pause, welche durch die Accentzeichen אתנח, סוף פסוק und זקף bezeichnet wird.[2] Aber auch in seinen übrigen Schriften hebt er oft den Unterschied der Wortgestalt in der Pause und in der fortlaufenden Rede hervor. Die hiebei gebrauchten Termini sind: فى الاتّصال والانفصال, N 36, 2 במקום הסמוך ובמוכרת, D 61, 21 בין בהפסק מלים בין בהסמכם; متّصلا او منفصلا, N 34, drittl. Z. בין בהסמך הדברים בין בהפסקם, D 60, 2 במקום סמוך או מ׳; فى انقطاع الكلام وانفصاله, Art. אסף, N 18 בהפסק הטעמים, D 35 במקום המוכ׳; فى ادراج الكلام واتّصاله, ebendaselbst, N בהסמך הטעמים והתחבר המלים, D בסמיכות העניינים; فى اتّصال الكلام وادراجه, N 34, l. Z. בהסמך הדברים, D 60, 3 במקום הסמוך; لاندراجها مع ما بعدها, N 6, 3 ש . . . . מתגלגלת עם השנית, D 6, 7 בעבור הסמכם עם מה שיש אחריהם; انقطاع الكلام, N 5, 30 הפסק מאמר, D 5, 23 השלמות דברים; الوقف والقطع, N 6, 3 בהפסק הטעם והפרד המלים, D 6, 7 ובמקום הפסקה; فان اوقفت الكلام, Tanḳ. III, 20, D 180, 23 ואם העמדת הדבור.[3]

Dem Tanḳîṭ ist in der Uebersetzung eine Reihe von Abschnitten angehängt, darunter auch über die Accente, welcher aber hier, als nicht von Ḥajjûĝ herrührend, nicht benutzt werden durfte.

---

[1] In gleicher Bedeutung sagt M 30 b: אפס לא במקרה מלרע מלעיל כי מלים המשוכים מלעיל משיכתם סמוכה לתחלתם; ib. נגדין מלרע von Wörtern wie אוֹצָר, vgl. TM 52.

[2] Diese drei Accente so auch bei DA, 83, 3; 100, 16 ist nicht اتنحة zu transscribiren, sondern אתנחה beabsichtigt; für סוף פסוק hat DA 80, 16 آخر פסוק.

[3] IḲ 37, 18 انعطاف الكلام; 21, 10 اشتراك اللّغة ومفاصلها باللحن. — DA 140, 7 الاتّصال والانفصال; 66, 14 متّصل او منفصل; 36, 14 فى آخر الكلام; 80, 16 انقطاع الكلام; 99, 4 تقطيع الالحان وترتيبها. Wie Pinsker Likk. Kadm. p. 152 (hebr.) oben mittheilt, übersetzt DA in Amos 6, 5 das Wort הפרטים mit المقطعين الالحان (vgl. Abulwalîd, Wörterbuch 586, 31 لنثرهم الكلام وتقطيعهم النغم). — Du p. 60 בהברה. TM 21, 9 בבריתה.

ANHANG.

I. اشباه, شبهة, شبه = Buchstaben.

Der Satz von der Trilitteralität der hebräischen Verba — bei den Uebersetzern: N 12, 22 אין פועל מכל הפעלים נבנה על פחות משלוש אותיות כי אם חסר אות מאותיותיו, D 14, 13 לא יתכן היות פועל מן הפעלים פחות משלשה אותיות רק אם יחסר אחר מאותיותיו (l. אחד) — lautet im Original: لا يكون فعل من الافعال على اقلّ من ג׳ حروف آلّا ان يكون قد نقصت بعض اشباهه (die Stelle ist auch im Taḳrîb wa-tashîl Abulwalîds, Derenbourg, Opuscules p. 307 zu lesen, wo statt ג׳ حروف: ثلاثة احرف). Die eine der beiden Handschriften hat für اشباهه: شباهته. Dasselbe Wort findet sich noch einmal bei Ḥajjûğ in der Bedeutung ‚Buchstabe‘: او نقصت بعض اشباهه, N 34, 31 חסר מקצת אותיותיו, D 59, 22 חסר מקצת אותיותיו. — In der Bedeutung ‚Verbalwurzel‘ steht das Wort noch ein drittes Mal bei Ḥ., nämlich D 146, 9 וכן מנהג כל הפעלים שאין בהם אהח״ע (N 100, 31 umschrieben) lautet im Original: (Ms. קים) وهكذا قِسْ كلّما ورد عليك من هذه الاشباه السّالمة من אחהע״ר.
Dieses Wort, welches die arabischen Wörterbücher in der angegebenen Bedeutung nicht kennen, kommt in etwas anderer Form bei Abulwalîd in derselben Bedeutung (Buchstabe) vor, derselbe erzählt nämlich, bei Gelegenheit eines grammatischen Disputes (Kitâb-at-taswîjâ, Opuscules, ed. Derenbourg, p. 356): ‚Ich schrieb die beiden Wörter (וייחמו und ויפעלו) untereinander, und zog von jedem Buchstaben des einen Wortes einen Strich zu dem entsprechenden Buchstaben des anderen Wortes, um meinem Gegner den Unterschied der Vocale zu zeigen.‘ وكتبت الكلمتين احداها تحت الاخرى واخرجت من كلّ شبهة من شبه احداها خطّا الى ما يوازيها من شبه الكلمة الاخرى لاريه اختلاف الحركتين. Ich enthalte mich jeder Vermuthung darüber, wie das Wort zu dieser Bedeutung gekommen ist, und möchte nur die Aufmerksamkeit der Arabisten auf dasselbe gelenkt haben.

In dem arabischen Original von Abulwalîds Riḳmâ, welches mir die Liberalität der Bodleyana-Bibliothek zu Oxford zu benützen gestattete, habe ich den Ausdruck an zwei Stellen gefunden. Was in der Uebersetzung (ס' הרקמה, ed. Goldberg, p. 156, Z. 29) folgendermaassen lautet: ויש שמחסרין קצת אותיות המלה להקל, das ist im Original: وقد يحذفون بعض شبه الكلمة استخفافا. Ferner Uebersetzung (p. 157, Z. 31): עד שיספיק להם לזכור מן המלה אות אחת ממנה, Original: حتى انّهم لقد يستجيزون (l. يستغنون) من الكلمة بذكر اوّل شبهه.

II. Citat aus Jehûdâ Ibn Ḳoreisch bei Ḥajjûĝ.

Im Artikel מסה (N 85, D 121) sagt Ḥ. von הִמְסִיו, Jos. 14, 8: كان الوجه فيه המסו باسقاط الياء والاصل فيه הִמְסִיו فخالف الوجه والاصل ولذلك قال قوم انّ هذه الكلمة خرجت على مخرج اللّفظ السرياني مثل אשתיו חמרא (Dan. 5, 4) وكذلك قال ايضًا في תגמולוהי עלי (ψ 116, 12) انّها على اللفظ السرياني مثل עלוהי ידוהי. Diese Vergleichung aramäischer Formen — beiläufig bemerkt, es ist dies der einzige Hinweis auf's Aramäische bei Ḥajjûĝ — ist für das zweite Beispiel bei Ibn Ḳoreisch nachzuweisen, der den ersten Theil seiner Risâle mit folgendem Artikel schliesst: כל תגמולוהי עלי تشابهت هذه اللّفظة بالسرياني لخروجها عن رسم العبراني الذى قيل فيه ואל תשכחי כל גמוליו (ψ 103, 2) كان محلّه مثل מעבדוהי חדוהי ודרעוהי שקוהי רגלוהי. — Es ist als bestimmt anzunehmen, dass IḲ. auch המסיו mit dem Aramäischen verglichen hatte; jedoch fehlen aus dem ersten Theile der Risâle die Buchstaben ל bis ש, also auch der Artikel מסה.

III. Citate aus Menachem ben Sarûḳ bei Ḥajjûĝ.

In Ḥajjûĝs Schriften findet sich kein einziger Vorgänger oder Lehrer namentlich citirt. Doch sind die Stellen, an denen abweichende Ansichten anonym angeführt werden, mit den Worten قيل, يُقال, قال قوم u. dgl., ziemlich zahlreich (vgl. die oben S. 1126, Anm. 2 erwähnten); unter diesen Citaten aber ist

für einen beträchtlichen Theil Menachems Machbereth als Quelle nachzuweisen. Auf einige derselben hat schon Gross, Menachem b. Sarûk, S. 67 f. aufmerksam gemacht;[1] doch verlohnt es sich, dieselben zusammenzustellen und noch sonstige Berührungen des grösseren Schülers mit dem bedeutenden Meister zu bemerken.

1. Im Art. יעט (N 27, D 49): מעיל צדקה יְעָטָנִי (Jes. 61, 10) כמו שְׁמָרֵנִי, אִיעַט, יוֹעֵט وليس هو من עוטה אור (ψ 104, 2) كما ظنّ قوم.

Bei M. beginnt Art. עט II, p. 132 a b: השני עטה אור, מעיל צדקה יעטני.

2. Art. לוט (N 47, D 79): وفى الاصل معنى ثانى לָאַט לָאֲטִתִּי, יִלְאַט, לאט לי לנער לאבשלום (II Sam. 18, 5) والاسم مثله ההלכים לאט (Jes. 8, 6) אתנהלה לאטי (Gen. 33, 14) وقد تلين هذه الالف דברו אל דוד בַּלָּאט (I Sam. 18, 22) وقد يقال انّ هذه اللاّم ملحقة ليست من الاصل على معنى ויהלך אט (I Kön. 21, 27).

M. hat als erste Bedeutung der Wurzel אט (p. 21 b): האחד ואני אתנהלה לאטי כמו נחת ויהלך אט פתרונו כפי ענינו כמו יחף.

3. Art. אבה gegen Ende (N 68, D 107 f.): وفى هذا الاصل معنى ثانى למי אוי למי אבוי (Prov. 23, 29) ويقال انّ אביון منه وامّا النّون فلاحقة كلحاقها בּזרעונים (Dan. 1, 16) والזידונים (ψ 124, 5) זידון و אביון على زنة واحدة لانّ الساكن اللّين الذى بين الزاى والدال فى זידון هو فى موضع ال בית الساكنة فى אביון.

M. אב VI, p. 12 a: הששי למי אוי למי אבוי ענין עגם ואנינה הוא לפי ענינו ויתכן להיות מגזרת אביון. Die grammatische Erörterung der Form des Wortes ist natürlich von Ḥajjûǵ.

4. Art. חנה (N 78, D 111) وامّا מה נֵּחַנְתְּ (Jer. 22, 23) فبعيد من هذا الاصل فاعلَمْه اذ لم يقول (sic) מה נֶחֱנֵת مثل נִלְאֵת, נִבְנֵת.

M. Art. חן III (91 a): השלישי והחנים עליו חנה מלאך ה׳ מה נחנת בבוא לך חבלים.

[1] Gross führt von den im Folgenden zusammengestellten 26 Beispielen die Nummern 3, 4, 5, 6, 15 und 26 an; ausserdem citirt er unberechtigter Weise die Wurzel הין, für welche nur Dukes in seiner Anmerkung auf eine Ansicht Menachems hinweist.

5. Art. ינה Ende (N 80, D 114): وقيل ان הגה ברוחו הקשה (Jes. 27, 8) فعل خفيف من هذا المعنى ابدلت فيه الهاء الاولى من الياء.

M., Art. נ [1] (52 a), zählt als zu einander gehörig auf: ינון, נוגי (Zeph. 3, 18), הָגוֹ (Prov. 25, 4), וַיַּגֶּה (Echa 3, 33) und unser הגה; er nimmt also das ה nicht für radical. Die Einkleidung der Ansicht rührt jedoch keinesfalls von M. her.

6. Im Art. ינה (N 81, D 115) citirt Ḥ. die Ansicht, dass sowohl מנון (Prov. 29, 21) als היונה (Zeph. 3, 1 und Jer. 46, 16) von ינה, in der Bedeutung bedrücken, abzuleiten ist.

M., Art. נ (123 a), sagt dies für das erste Wort selbst, für das zweite im Namen der פותרים.

7. Art. עשה Ende (N 90) [2]: وليس من هذا الاصل וְעַשּׂוֹתֶם (Mal. 3, 21) רשעים (sic; Art. עסם hat die richtige Lesung ועסותם) كما ظنّ بعض الناس.

M., am Schluss des Art. עם (135 b), ויתכן להיות מגזרתם ושם עשו דדי בתוליהן, ועשותם רשעים, הנני עשה את כל מעניך.

8. Art. צבה (N 91, D 127): وليس من هذا الاصل הנצבה לא יכלכל (Zach. 11, 16) كما ظنّ قوم فافهم.

M., צב V, 148 a, החמשי וצבתה בטנה לצבות בטן הנצבה לא יכלכל ענין נפח הם.

9. Art. קנה (N 92, D 131): ومعنى ثالث הקנה הקניתי הקנני מנעורי (Zach. 13, 5) يقال انّه من ומקנה רב ארץ (Num. 32, 1) מקנה (ib. v. 4).

M., קן II (156 a b). Nach Beispielen für מִקְנֶה zum Schluss: כי אדם הקנני מנעורי ענינו הפקירני (l. הפקידני) על מקנה.

10. Art. קרה (N 92, D 131): ومعنى ثاني הקרה הקריתי והקריתם לכם ערים (Num. 35, 11) وليس ببعيد ان يكون من קרית מלך רב (ψ 48, 3).

M., קר VII (158 b). Zu קריה, קרת rechnet er auch והקריתם.

11. Art. רבה Ende (N 94, D 134): والرابع רבה רביתי ויהי רובה קשת (Gen. 21, 20) وامّا וימררוהו ורבו (Gen. 49, 23) השמיעו

---

[1] Man muss nämlich in Machb. 52 b nach נג eine besondere Ueberschrift נ annehmen; denn dies ist die Wurzel der, in dem auf נג folgenden Absatz behandelten Wörter. Ebenso folgt 62 a nach Art. דד Art. ד.

[2] In D fehlen nach עלה (S. 127) die Artikel עשה, ערה, עקה, עצה, ענה; ferner steht Art. צבה, anstatt nach פתה, vor פאה, endlich fehlt Art. צרה.

אל בבל רבים (Jer. 50, 29) יסבו עלי רביו (Hiob 16, 13) فليس من هذا الاصل كما ظنّ قوم.

M., רב II (161 a), zählt die genannten vier Beispiele nebeneinander auf.

12. Art. בלל (N 106, D 153): ومعنى اخر في الاصل בלותי בשמן (ψ 92, 11)[1] وقيل انّ תבלול בעינו (Lev. 21, 20) من هذا المعنى.

M., בל IV (45 b): בלול (Lev. 2, 5) הרביעי בלולה בשמן בשמן (Exod. 29, 40) בלותי בשמן רענן ענין רטיבה היא ויתכן להיות מגזרתם תבלול בעינו היא רטיבת הראש היורדת לעינים.

13. Art. חדד (N 108, D 157): (Hab. 1, 8) חדותי וחדו (Hiob 41, 22) وقيل انّ منه חדודי חרש (Ez. 5, 1) חדה.

M., חד IV (86 a): הרביעי חרב חדה, וחדו מזאבי ערב, ברזל בברזל יחד, תחתיו חדודי חרש ענין לטישה המה.

14. Art. לבב (N 111, D 161): ويمكن ان يكون منه ואיש נבוב ילבב (Hiob 11, 12) وقيل انّ منه ايضًا לבבתני אחותי כלה (Hoh. 4, 9). على معنى زوال القلب

M., לב I (111 b), rechnet die beiden Wörter zu לב ‚Herz'; im Art. אשתוללו (36 b): וכמוהו לבבתני אחותי כלה ופתרונו הסרת לבבי.[2]

15. Art. עלל (N 114, D 167): ... (Joch) עול ... ومعنى رابع وقيل ان ועוללתי בעפר קרני (Hiob 16, 15) من هذا المعنى.

M., על VIII (133 a), rechnet das Wort erst zu עוללות, Nachlese, bemerkt aber: ואף יתכן להיות מגזרת עול.

Ausser diesen Citaten, die man auf Menachem zurückführen kann, lassen sich noch manche Stellen bei Ḥajjûǵ nachweisen, an denen des Ersteren Wörterbuch zur Quelle gedient hat.

16. Im Art. שדד (N 118, D 174) erörtert er das Wort נְשַׁדֻּנוּ (Micha 2, 4): والانفعال נָשַׁד, נְשַׁדּוֹתִי, נשדותם, נשדונו بال- حلم او נשדונו بال שרק فقد يقوم احدهما مقام الآخر في بعض التصريف שדוד נשדונו (Micha 2, 4) واصله נְשַׁדַּדְנוּ, יָשֹׁד, יְשָׁדוּ

---

[1] N hat die drei Beispiele, die Menachem bringt, D nur das erste.

[2] Vgl. N כאלו נאמר הסירות לבי, D ebenfalls הסירות לבי.

ويمكن ان يكون فى שדוד נשדונו وجه آخر غير ما قلت اذ كان بالשרק ولم يكن بالחלם على الوجه المعروف بان نقول انّ معناها נְשַׁדוּ ממנו على معنى الكلمة الواحدة التى معناها كلمتان مثل בני יצאוני (Jer. 10, 20) التى معناها יצאו ממני ومثل ישושום (Jes. 35, 1) التى معناها ישושו בם ومثل בִשְּׁלָם הבשר (I Kön. 19, 21) التى معناها בשל להם הבשר وعن جماعة בשלום בשלו להם وبهذا الوجه لا يمكن ان تحرّك الدال فى נשדונו الّا بالשרק لانّ الواو بعدها واو الجماعة ويكون اصله נְשְׁדְדוּנוּ بهذا التخريج لا נְשְׁדַדְנוּ.

M., Art. אראל (32 b f.), bringt unter anderen Beispielen auch בשלם und יצאוני als מלים הנחלקים לשנים.

17. Im Art. אזר (N 15, D 32) leitet Ḥajjûg zuerst וַתַּזְרֵנִי (II Sam. 22, 40) lautgesetzlich aus וַתְּאַזְּרֵנִי ab; dann aber bemerkt er: واحسن من هذا ان اقول انّ ותזרני חיל مشتقّ من ארחי ורבעי זרית (ψ 139, 3) اصل[1] يفسّر حسب المعنى والاحتمال وان كان וַתַּזְרֵנִי וְזֵרִית نوعيّن من الفعل الثقيل كما سيتبيّن ذلك فى موضعه (Ḥ. bezieht sich auf den von den Verben ל״ה handelnden Theil seines Werkes).

M., זר V (82 a) beginnt, החמישי זר זהב סביב, מתחת לזרו ותזרני חיל, ארחי ורבעי זרית, זרזיר מתנים, כולם לשון הקפה וסיבוב.

18. Im Art. אחד (N 16, D 32) stellt er יִחַד (Hiob 3, 6) mit תֵּחַד (Gen. 49, 6) zusammen.

M., חד I (86 a), bemerkt hinsichtlich der Wörter יחיד, יחד u. s. w.: ונראים המלים האלה כי היודין אינם יסוד ואל יחד בימי השנה יוכיח.

19. Im Art. אשם (N 19, D 38) citirt er als erstes Beispiel für die Bedeutung ‚verwüstet sein': תאשם שמרון (Hosea 14, 1). M. אשם (35 a): אבל תאשם שמרון מגזרת שממה הוא.

20. Im Art. יסר (N 27, D 49) vindicirt er in dem Verbum איסירם (Hosea 7, 12), sowie in den Hauptwörtern ומוסרות (Hiob 39, 5), מוסר (Hiob 12, 18) und מוסֵרות (Jer. 27, 2) der Wurzel יסר die Bedeutung von אסר.

---

[1] So im Ms.; doch gehört اصل vor ארחי.

M., סר IV 128 b, erwähnt dieselben Beispiele, nur statt des letzten: ומוסרותיך (Nachum 1, 13), als ענין קשר.

21. Im Art. עוד (N 50, D 84) leitet er עוּדוּני, ψ 119, 61, von עד Beute ab.

M., עד III (131 a): השלישי אז חלק עד שלל, בבקר יאכל עד חבלי רשעים עודוני ענין שלל המה.

22. Im Art. ינה (N 80, D 113) rechnet er יגון zu dieser Wurzel.

Für M. vgl. oben N. 5. Dûnasch liess die Ableitung nicht gelten, sondern hielt das ן in יגון für radical.

23. Am Schluss des Art. עלה (N 89, D 127) sagt er: (ib. v. 3) העלה את נרותיה (Num. 8, 2) واحسب בהעלותך את הנרות معنى آخر.

M. unterscheidet in על II (133 a) diese Wörter — und dazu עלה ψ 78, 31 und תעלה II. Sam. 11, 20 — als לשון תבערה von על I, d. i. den Wörtern, die hinaufgehen bedeuten.

24. Die drei Bedeutungen, die Ḥajjûĝ der Wurzel רעה zuschreibt, entsprechen den Artikeln רע III, IV, VI bei Menachem (164 b f.).

25. Am Schlusse des Artikels רכך (N 117, D 172): وامّا והבאתי מֹרֶךְ (Lev. 26, 36) فلا اظنّه من هذا الاصل.

M. bringt das Wort auch nicht unter רך (163 b), jedoch hat er auch keine besondere Wurzel מרך.

26. Nach Art. עות (N 51, D 86) hängt לעות, Jes. 50, 4, mit עת ‚Zeit' zusammen.

M., עת 139 b, stellt das Wort zwischen עתים, Hiob 24, 1 und עתותי, ψ 31, 16.

Die Identität Jehûdâ b. Dâwîd Hajjûĝs, des Begründers der auf sichere Grundlagen gebauten neuen hebr. Grammatik, mit Jehûdâ b. Dâwîd, dem einen der drei Jünger, welche Menachem, den consequentesten Systematiker der alten Theorie von den hebräischen Wurzeln, gegen Dûnasch vertheidigten, ist nicht anzuzweifeln. S. besonders Derenbourg, Opuscules, p. XI. Eine interessante Coincidenz zwischen der Streitschrift der ‚Schüler Menachems' und Ḥajjûĝ sei noch hervorgehoben. Was TM 38, 14 ff. über והתשוטטנה (Jer. 49, 3) zu lesen ist, und zwar mit der einleitenden Formel: ויש אשר אומר, ist fast wörtlich übereinstimmend als eigene Ansicht Ḥajjûĝs im Art. יצב

(N 28, D 50) zu finden. — Dass aus dem Jünger und Vertheidiger Menachems der Begründer einer neuen grammatischen Lehre wurde, welche die alte Lehre gänzlich beseitigte, gehört zu den interessantesten, wenn auch nicht seltenen Erscheinungen in der Geschichte der Wissenschaften.

IV. Die Einleitung von Ḥajjûǧs Schrift über die schwachlautigen Verba.

Die hebr. Uebersetzung s. N 2—4, D 1—3; einzelne Sätze daraus erörtert bei Abulwalîd, Derenbourg, Opuscules, p. 269—274.

בשם ה' אל עולם الحمد لِلّه الذى كان بلا ابتداء ويكون بلا
ابتلاء مبدع الدنيا ومالكها مقدر الاشياء وسائسها[1]
الذى خلق بقدرته الانسان فاضلا بما خصّه به من
النطق والبيان فضيلة احسن بها اليه ونعمة انعم بها
عليه[2] احمده جلّ ثناؤه وتقدّست اسماؤه حمدا يودّى
الى رضوانه ويوجب المزيد من احسانه واستوفقه للشدّ
والالهام[3] واستوهبه الفهم والافهام*

قال يحيى بن داؤد غرضى فى هذا الكتاب الابانة عن حروف اللّين
والمدّ العبرانية والتنبيه على انحائها وتصاريفها فقد خفى امرها
عن كثير من النّاس للِينها واعتلالها ودقّة معانيها وبُعد غَورها
فلا يدرون كيف تتصرّف الافعال ذوات حروف اللين وكثيرا ما
يستعملونها فى خطبهم واشعارهم على غير الصّواب ويسلكون بها

---

[1] Ms. וסיאסהא.

[2] Ibn Esra behält in der Uebersetzung die Wurzel des arabischen Wortes: ושת נעמו עליו.

[3] Der Sinn dieses Satzes ist undeutlich.

غير سبيل الحقّ . كمن قال في بعض كلامه[1] הן נמצא האדם נודע טרם הבראו ומְקֻדָּשׁ טרם צרותו اشتقّ צרותו بزعمه من יצר יצרתי ولم يشعر بانّ مثل هذا المصدر لا يكون الّا من الافعال التى لامها حرف لين كما سنبيّن . وقال ايضا מה לבני פרחח לעוד בנום וחח[2] اخذ לעוד بزعمه[3] من ועדית עדי (Ez. 23, 40) תעדה כליה (Jes. 61, 10) עדה נא גאון וגובה (Hi. 40, 10) ولم يابه انّ مثله لا يكون الّا من فعل عينه حرف لين كما سيتّضح ذلك ممّا استأنف شرحه وكمن يعتقد[4] انّ اصل ותופהו (I Sam. 28, 24) الفاء فقط ولا يحتسب بالواو ولم يدر انّ الالف في אפה انقلبت واوا ساكنة في ותופהו . وكمن يقول[5] انّ اصل והוביש[6] بش فقط ولم يسأل عن الواو الساكنة

[1] Menachem b. Sarûḳ ist's, der am Schluss des Art. אחד (21 a), in Bezug auf Jerem. 1, 5, sagt: הנה נמצא האדם ידוע בטרם הבראו ומקודש בטרם יצירתו. Jedoch ist יצירתו wahrscheinlich spätere Correctur in Folge der Ḥajjûğschen Kritik, da Ibn Esra im Zachôth, Anfang des Abschnittes הפעלים השניים, die Kritik Ḥajjûğs anführt (s. Stern, Liber Responsionum, p. XXXVII), ohne die Leseart יצירתו zu erwähnen. Derenbourg (Opuscules, p. XXVI, n. 1) hält die letztere tür die ursprüngliche, von Menachem gewollte, doch ohne Grund. S. auch meine Bemerkung in Z. d. DMG., XXXVI, S. 406, Anm. 4.

[2] Dass auch dieser Vers von Menachem herrührt, erfahren wir von Sal. Parchon, Wörterb. ed. Stern, p. 54 c (Art. פרח); auch er giebt לעוד בנום, während die beiden Uebersetzer bloss ל' נום haben. Eine Rechtfertigung des לעוד versucht Derenbourg a. a. O.; er will es mit עודוני, ψ 119, 61, in Zusammenhang bringen und lesen לְעַוֵּד ‚zu plündern'. Mit der Leseart בנום fällt natürlich diese Rechtfertigung hinweg. Abulwalîd, Wörterbuch, ed. Neubauer, Col. 586, citirt den Vers vollständig: מה לבני פרחח לעוד נום וחח ולמו לא יאות. Statt לעוד druckt der Herausgeber fehlerhaft לענד.

[3] Ms. בזנה, corrumpirt aus בזעמה; N במחשבתו, D כפי דעתו.

[4] Damit ist nicht Menachem gemeint, denn dieser hat für אפה, backen, die Wurzel אף III, obwohl er daselbst das Beispiel ותפהו nicht anführt.

[5] S. Menachem Art. בש III (48 b), ebenso für das folgende Beispiel Art. קם I (155 b).

[6] Richtiger הוביש, wie auch die Uebersetzungen haben, da והוביש nicht vorkommt.

التى كانت ياء فى יבשה הארץ (Gen. 8, 14) יבשו עצמותינו (Ez. 37, 11) فانقلبت واوا ساكنة فى הוביש. وكمن يقول ايضا انّ اصل קם יקום קֹם فقط واصل דש ידוש דֹשׁ فقط وكذلك שתה שתיתי ישתה الاصل فيه שֹׁתֹ فقط فجاوًا الى كلمات كثيرة وافعال جمّة غيّروا بنيتها واسقطوا منها ما ليس بالساقط . فاذا قال ان اصل ותופהו لا شئً غير الفاء وانّ اصل הוביש لا شئً غير בֹשׁ واصل יקום קֹם فقط וידוש דֹשׁ فقط وكذلك שתה ישתה שֹׁתֹ فقط فقد اجاز ان يقال من אפה וַתְּפהו باسقاط الواو وان يقال من הוביש בָשתי יבוש او בשיתי יבשה وان يقال من קָם יָקוּם יָקָם יקמתי יוקים او קמה קמיתי יקמה ومن דש ידוש ידש ידשתי יודיש او דשה דשיתי ידשה وان يقال من שתה ישתה שָׁת שַׁתִּי ישות او ישת יָשַׁתִּי יושית كيف ما اراد المريد ان يقول قال فتنهدم حينئذ ابنية اللغة وتخرب حدودها وتنهدّ اسوارها لانّ الفعل الذى فاؤه حرف لين يرجع فعلا عينه او لامه حرف لين وكذلك الفعل الذى عينه حرف لين يرجع فعلا فاؤه او لامه حرف لين وكذلك الفعل الذى لامه حرف لين يرجع فعلا فاؤه او عينه حرف لين . فلّما رأيت هذا التغيير الواقع فى حروف اللين خاصّة وضعت فيها بتأييد اللّه وعونه هذا الكتاب التى بيّنت فيه انحائها وتصاريفها ومواضع سقوطها وانقلابها فى الافعال بعد ان بيّنت لِمَ قيل لها حروف اللّين والمدّ وموضع اندغام السّاكن اللّيّن وغير ذلك ممّا ضمّت[1] الحاجة اليه ورجوت المنفعة به مستمدًّا فى جميع ذلك من المكتوب وقائسا بالموجود فيه ما لم

[1] Pococke 99 دعت.

يكن موجودا اعنى انّ اذا وجدت فى المמקרא بعض تصريف فعل
ما ولم اجد بعضه قِسْت بالبعض الموجود على الغير موجود ما لم
يدفع عن القياس دافع ولا منع منه مانع . وجمعت كلّيّة الافعال
ذوات حروف اللّين الموجودة فى المמקרא والّفتها تأليفا ورتّبتها
ترتيبا فى مواضعها وضممت كلّ نوع منها الى جنسه وكلّ شخص الى
نوعه ليكون ذلك اتمّ فى ما قصدت بيانه وابلغ فى ما نويت[1] من
الانتفاع بالكتاب ان شاء اللّه * وما حضرنى فى حكاية ذلك
ووصفه شئ من اللّفظ الجيّد[2] الفصيح ونظام الكلام المتقن سوى[3]
ما ارجو الّا يخلّ[4] بالمعنى ولا يذهب بالغرض المقصود اليه فقط
فانّما املى ومرادى ان يُفْهَم عنّى ويلقن معناى باىّ لفظ أمكننى
واىّ نسق انتسق لى . ولعلّ الناظر فى هذا الكتاب يوسعنى عذرا
فى ذلك او فى غيره من خلل يطّلع عليه ان شاء اللّه[5] * والواجب

---

1 Poc. 99 أنويت.

2 Poc. 134 الغير. Diese Leseart erwähnt und verwirft Abulwalîd als eine in die meisten Handschriften eingedrungene, sinnlose Corruptel (אלגיר aus אלגיד), Opuscules, ed. Derenbourg, p. 273. N. übersetzt die Worte von شىء bis المتقن so: דברי צחות ומלים ברורים, D. übersetzt den ganzen Passus sehr frei: ולא חברתי זה הספר ללמוד (l. לְלַמֵּד) לשון צחות בלשון קדר ולא להורות מערכות הדבורים.

3 Ms. סוא.

4 So Abulw. und Poc. 134; Poc. 99 يخل خل (doch fehlt in beiden Mss. der Punkt über dem כ von כל יכל). N. übersetzt den Passus von سوى bis فقط: לבד ממה שלא יצא מענינו ויורה אל אופניו, D. übersetzt ihn gar nicht.

5 Interessant ist, wie Abulwalîd diese bescheidene Bitte um Nachsicht für etwaige Mängel glossirt (ich citire die französische Uebersetzung Derenbourgs): ‚C'est d'un homme bien élevé; car on ne saurait guère avoir langage plus pur, ni phrases mieux agencées! On ne peut donc lui faire crime des erreurs qu'on peut rencontrer dans son livre, car l'être humain est faible, et sa nature incapable de perfection. Il faut au contraire le combler d'éloges pour ce qu'il a créé, et lui être grandement reconnaissant d'avoir si bien devancé tous les autres. C'est lui qui est notre bienfaiseur et nous rend ses obligés‘.

علينا اهل الشّوق الى هذه اللغة والتطلّع نحوها[1] ان نقتدى فيها بالعبرانيين القدماء الاوّلين النّاشئين فيها المطبوعين عليها لا سيّما لغة الوحى وكلام النبوّة وان نَقْفُوَ[2] فيها آثارهم ونسلك بها مسالكهم ونجريها على مناهجهم فاذا فعلنا ذلك انبنى[3] كلامنا على اساسه وتفرّع لنا من اصله وعلمنا من اللغة ما جهلناه وانتفعنا بما علمناه * وقسّمت كتابى هذا على ثلث مقالات المقالة الاولى فى ذكر ما احتجتُ الى ذكره وتقديم ما لم يكن بُدّ من تقديمه من اسباب حروف اللّين قبل ذكر تصريف الافعال بها وفى الافعال التى فاؤها حرف لين والمقالة الثانية فى الافعال التى عينها حرف لين والمقالة الثالثة فى الافعال التى لامها حرف لين *

[1] Poc. 99 נוחהא.
[2] Ms. נקפוא.
[3] Ms. אנבנא.

INDEX.

I. Arabisch.

II. Hebräisch.

DIE

HEBRÄISCH-ARABISCHE

SPRACHVERGLEICHUNG

DES

ABULWALÎD MERWÂN IBN ĠANÂḤ.

VON

DR. WILHELM BACHER.

WIEN, 1884.

IN COMMISSION BEI CARL GEROLD'S SOHN

BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

Aus dem Jahrgange 1884 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften (CVI. Bd., I. Hft., S. 119) besonders abgedruckt.

Druck von Adolf Holzhausen in Wien,
k. k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker

Einleitung.

Die Werke des in der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts blühenden Abulwalîd Merwân Ibn Ḡanâḥ bezeichnen den Höhepunkt der hebräischen Sprachwissenschaft, und in gewissem Sinne auch der jüdischen Bibelexegese, des Mittelalters. Die von Jehûdâ Ḥajjûḡ begründete Erkenntniss der wichtigsten Erscheinungen des hebräischen Sprachbaues wurde durch Ibn Ḡanâḥ erweitert und vertieft und zu einem systematischen Baue abgerundet, während er auf dem Gebiete der lexicalischen Forschung die Leistungen seiner Vorgänger weit hinter sich liess und ein Wörterbuch schuf, dem an äusserer Vollständigkeit und innerer Vorzüglichkeit nur die neuere Wissenschaft mit ihren reicheren Hilfsmitteln und ihrer überlegenen Kritik Werke von gleicher Bedeutung an die Seite stellen konnte. Eines der hervorragendsten Hilfsmittel der heutigen hebräischen Lexicographie, die Vergleichung mit den verwandten Sprachen ist auch bei Ibn Ḡanâḥ ein besonders häufig angewendetes Mittel der Worterklärung, und speciell für's Arabische bietet sein Wörterbuch eine solche Fülle von Vergleichungen, dass Gesenius, der die letzteren nicht einmal in ihrem ganzen Umfange kannte und sie bei seinen eigenen Arbeiten nur theilweise benützte, dennoch erklärte, ‚dass man diesen Rabbinen recht eigentlich als den Vorläufer eines Ed. Pococke, Bochart und Alb. Schultens betrachten kann.[1]' Abulwalîd reiht sich als ver-

[1] Von den Quellen der hebräischen Wortforschung etc. im Handwörter-

gleichender Sprachforscher an Jehûdâ Ibn Ḳoreisch, der hundert Jahre vor ihm zum ersten Male eine umfassende und zielbewusste Vergleichung des Hebräischen mit dem Aramäischen und Arabischen, sowie mit der jüngeren Sprachgestalt des Hebräischen selbst, wie sie in der Mischna und im Talmud erscheint, angestellt und die Resultate in einem, den genannten drei Idiomen entsprechend dreigetheilten Werke niedergelegt hatte. [1] Auch Abulwalîds Sprachvergleichung erstreckt sich auf diese drei Idiome gleichmässig, und er zieht ebenso die neuhebräische Traditionslitteratur, wie das aramäische Targum und Sprachgebrauch und Lexicon seiner eigenen Muttersprache, der arabischen, zu Rathe. Indem er so die Richtung Ibn Ḳoreisch's verfolgt und die von diesem als unentbehrlich betonte Sprachvergleichung zu einem werthvollen Hilfsmittel seiner Sprachforschung macht, bricht Abulwalîd gewissermassen den Bann, welcher nach dieser Seite hin auf der seit lange in Spanien erblühten hebräischen Sprachwissenschaft ruhte und den inmitten arabischer Cultur lebenden Landsleuten Abulwalîds die Vergleichung des Arabischen zum Zwecke der Erklärung der heiligen Sprache als verpöntes Beginnen erscheinen liess. Menachem ben Sarûḳ, der in so nahen Beziehungen zum jüdischen Minister Abdurraḥmân's III. stand, gönnte dem Arabischen keine Erwähnung in seinem grossen, für seine Zeit Epoche machenden Werke; und als sein Gegner Dûnasch ben Labrâṭ, der in seines Lehrers Saadja Geiste die Herbeiziehung des Arabischen befürwortet, behauptete, dass Menachem dennoch, wenn auch nicht direct, hebräische Wörter nach der Bedeutung des ähnlich lautenden arabischen Wortes erklärt hatte, weisen dies des Letzteren

---

buch, IX. Auflage (1883), p. XVIII. — In Anmerkung 34 ebendaselbst heisst es nach Anführung der Neubauer'schen Ausgabe des Kitâb-ul-uṣûl: ‚Mit französischer Uebersetzung herausgegeben von Derenbourg, Paris, 1880.' Damit kann aber nur die Ausgabe der kleineren Schriften Abulwalîds durch Derenbourg gemeint sein. Auf einer ähnlichen Verwechselung beruht die Angabe in der vierten, durch Wellhausen bearbeiteten Auflage von Bleek's Einleitung in das A. T., p. 646, dass das ס' הרקמה ‚arabisch von J. und H. Derenbourg zu erwarten sei'. Auch bei L. Wogue, Histoire de la Bible (Paris 1881) findet sich die unrichtige Behauptung (p. 227, n. 1): Grammaire et dictionnaire ont été publiés récemment.

[1] רסאלה .. רבי יהודה בן קריש (im Folgenden als Risâle citirt), ed. Bargès et Goldberg, Paris, 1857.

Schüler wie eine Verunglimpfung ihres Lehres zurück.[1] Und der Bedeutendste dieser Schüler, Ḥajjûǵ, obwohl er sein bahnbrechendes Werk über die schwachlautigen hebräischen Zeitwörter offenbar unter der Einwirkung der arabischen Grammatik schuf, weist nirgends auf die Verwandtschaft der beiden Sprachen hin und vergleicht sie nur einmal in einem ganz untergeordneten Punkte.[2] Dieses Vorurtheil gegen die Verwendung des Arabischen zur Erklärung des Hebräischen, welches in einer solchen eine Herabwürdigung und Profanation der heiligen, solcher Erklärungsmittel nicht bedürfenden Schriften Israels erblickte, dieses Vorurtheil bestand, wie es scheint, noch in voller Kraft, als Abulwalîd das reifste Werk seiner Thätigkeit, das in Grammatik und Wörterbuch getheilte Kitâb-al-Tanḳiḥ der Oeffentlichkeit übergab. Er findet es für nöthig, in der Einleitung zu diesem Werke, nachdem er von der Benützung des Aramäischen und der Mischnasprache zum Behufe der Erklärung des Hebräischen[3] gesprochen, Folgendes zu äussern[4]: ‚Wo ich für die Erklärung der hebräischen Wurzeln nicht die bisher erwähnten Belege zu finden vermocht, wohl aber solche in der arabischen Sprache gefunden habe, dort werde ich mich der Berufung auf diese Belege, sofern sie klar und einleuchtend sind, nicht enthalten, wie sich dessen Jene von unseren Zeitgenossen enthalten, deren Wissen schwach und deren Urtheilsfähigkeit gering ist, besonders diejenigen unter ihnen, welche strenge Religiosität vorgeben und sich in den Mantel der Frömmigkeit hüllen, während sie von dem Wesen der Dinge nur geringes Verständniss haben. Auch fand ich, dass der Gaon Saadja sich gleicher Stützen bedient, indem er an zahlreichen Stellen seiner Bibelübersetzung seltenere Wörter mit ähn-

[1] S. meine Abhandlung ‚Die grammatische Terminologie des Jehûdâ b. Dâwîd Ḥajjûǵ,‘ im Jahrgange 1882 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften, S. 1105 f., ferner unten Anhang I.

[2] S. a. a. O. S. 1104.

[3] Aramäisch und Mischnahebräisch zieht auch Menachem oft heran. Diese Seite der Sprachvergleichung verfiel nicht dem Vorurtheile, weil die beiden Idiome ebenfalls — durch Targum und die Traditionslitteratur — gleichsam religiös geweiht waren.

[4] Riḳmâ, ed. Goldberg, p. VII, Z. 15 ff., Munk, Notice sur Abou'l Walîd, p. 141, 175.

lich lautenden arabischen übersetzt. Ebenso fand ich, dass die alten Weisen, die in jeder Hinsicht als Vorbild dienen, sich bei der Erklärung von seltenen Ausdrücken unserer Sprache auf ähnliche Wörter in fremden Sprachen berufen ....[1] Sie erklären das göttliche Buch aus dem Griechischen, Persischen, Arabischen, Afrikanischen und anderen Sprachen. Da wir dieses bei ihnen bemerkten, zauderten wir nicht, Belege für die Bedeutung von hebräischen Wörtern, für die es im Hebräischen selbst keine Belege giebt, aus übereinstimmenden und verwandten Ausdrücken der arabischen Sprache zu nehmen; denn diese ist nach dem Aramäischen diejenige, welche mit der unseren die meiste Aehnlichkeit hat. Was aber die Schwachlautigkeit, die Conjugation, die Licenzen und den Sprachgebrauch betrifft, so ist die arabische Sprache der unseren näher verwandt, als alle anderen Sprachen; das ist allen Hebräisch Wissenden bekannt, die eine genauere Kenntniss des Arabischen besitzen und tiefer in dasselbe eingedrungen sind. Freilich giebt es deren sehr wenige!‘

Auch sonst findet es Abulwalîd zuweilen für nöthig, die Berechtigung und den Nutzen der Vergleichung mit dem Arabischen zu betonen oder sein Verfahren denen gegenüber zu entschuldigen, die eine solche Vergleichung nicht zugeben wollten. Zu dem Ausdrucke שַׁרְשְׁרֹת גַּבְלֻת, Exodus 39, 15, bemerkt er,[2] das zweite Wort sei ein Abstractum, welches die Stelle des Adjectivums vertritt, sowie man auch im Arabischen gerechte Leute als قومٌ عدلٌ bezeichne.[3] ‚In diesen und ähnlichen Fällen, setzt er hinzu, habe ich die Ausdrucksweise der Araber nicht deshalb als Beleg gebracht, um meine Erklärung zu bekräftigen, oder die Redeweise der Hebräer zu rechtfertigen, sondern bloss, um das Gesagte den Anfängern — denen nämlich das Arabische bekannt ist — näher zu bringen und verständlich zu machen.‘ — Zu der Verbindung גוּשׁ עָפָר, Hiob 7, 5, bringt Abulwalîd eine Reihe von Beispielen, in denen zwei gleichbedeutende Wörter mit einander durch den Status constructus verbunden sind.[4] Es

---

[1] Hier citirt Ibn Ganâḥ die bekannten Talmudstellen: Sabbath 63ᵃᵇ, Jebamoth 94ᵇ, Sabbath 31ᵇ, Rosch Haschana 26ᵃ.

[2] Wörterbuch (fortan mit Wb. citirt), ed. Neubauer, Col. 122, Z. 2 ff.

[3] S. Wright, A grammar of the Arabic language, 2. Auflage, II, 296.

[4] Wb. 129, 28 ff. Es sind folgende Beispiele: אדמת עפר, Dan. 12, 2; ומטר

sei Sprachgebrauch der Hebräer, von zwei verschiedenen Ausdrücken für denselben Gegenstand den einen zum andern in das Abhängigkeitsverhältniss zu setzen. ‚Ebenso verfahren auch die Araber. Einer ihrer Dichter sagt bei Beschreibung der Rosse in der Schlacht: Sie kommen hervor aus dem dichten Staube grimmig, mit den Gepanzerten, als wären es Dämone.[1] In diesem Verse sind zwei Staub bedeutende Ausdrücke so mit einander verbunden, wie im Hebräischen אדמה mit עפר oder גוש mit עפר, und es zeigt sich mit staunenswerther Uebereinstimmung dieselbe Norm in beiden Sprachen. Ich habe aber hier und sonst den Sprachgebrauch der Araber nicht erwähnt, um meine Erklärung zu bekräftigen, sondern um für derartige Freiheiten des Ausdruckes dem das Verständnis zu erleichtern, der von ihnen noch keine Kenntniss hat und um ihn von der hartnäckigen Ablehnung solcher Vergleichung abzubringen, indem er nämlich sieht, was die Sprachen überhaupt für gestattet erklären, so dass es in jeder Sprache solche Licenzen und Redeweisen giebt, welche leicht mit dem von einer anderen Sprache Gestatteten übereinstimmen. Ganz so verfuhr auch vor mir der Gaon aus Fajjûm (Saadja) im Buche Jezîra,[2] indem er seine Behauptungen daselbst mit dem Sprachgebrauche der Araber belegte‘. — Mit derselben Berufung auf den berühmten Gaon aus Fajjûm schliesst Abulwalîd auch in seinem ersten Werke, dem Mustalḥiḳ, die besonders auch auf der Analogie des Arabischen beruhende Erörterung der Hithpa'el-Form הִזַּכּוּ, Jes. 1, 16. Er sagt[3]: ‚Was ich hier über הזכו gesagt, hat vor mir kein Hebräer ausgesprochen. Ich hoffe, dass die Bescheidenen und Demuthsvollen von meinen Lesern meine Erwähnung des grammatischen Sprachbrauches der Araber mir nicht zum Vorwurfe machen werden; denn ich habe das Arabische nicht

---

גשם, Zach. 10, 1; וגשם מטר, Hiob 37, 6; פרי תבואה; Psalm 107, 37; לעיט צפור, Ezech. 39, 4; שמחת גילי, Psalm 43, 4; נשמת רוח, Gen. 7, 22; מספר מפקד, II Sam. 24, 9; פסל הסמל, II Chr. 33, 7; מגלת ספר, Jerem. 36, 2.

[1] يَخْرُجْنَ مِنْ رَهَجِ ٱلْغُبارِ عَوابِسًا بِٱلدَّارِعِينَ كَأَنَّهُنَّ سَعَالِى

[2] Das ist im Commentare zu diesem Buche. S. z. B. das Citat aus diesem Commentare bei Derenbourg, Manuel du lecteur, p. 207, wo sich Saadja auf ein arabisches sprachwissenschaftliches Buch — بعض كتب لغة العرب — beruft.

[3] Opuscules, p. 140.

als Beweis angeführt, um meine Ansicht zu bekräftigen, noch deshalb, weil die hebräische Sprache — zu ihrer Erläuterung — der arabischen bedarf, sondern bloss, weil viele Hebräer desgleichen zu hören nicht gewohnt sind und ich zu befürchten hatte, dass sie vorschnell geneigt wären, meine Ansicht zu verwerfen. Ebenso hat auch Saadja im Buche Jezîra, bei der Erwähnung dessen, dass die Tiberienser das verdoppelte Jod wie Dschîm aussprechen, hervorgehoben, dass auch die Araber das thun, und er bringt einen ihrer Aussprüche dafür zum Beweise.‘ [1]

In der Einleitung zur selben Schrift [2] bespricht Abulwalîd die Priorität des Infinitivs vor dem Verbum finitum und giebt dafür das dem Arabischen entnommene Beispiel: das Perfectum ضَرَبَ kann nicht gesagt werden, ohne dass vorher der Infinitiv ضَرْبٌ da ist, und ebenso geht قَتْلٌ dem قَتَلَ voran. Diese Exemplificirung glaubt er so rechtfertigen zu müssen: ‚Ich habe dir für meine Behauptung ein arabisches Beispiel gegeben, damit dir die Auffassung leichter werde; du kannst danach auch dem Hebräischen Beispiele entnehmen und denselben Sachverhalt finden.‘ Man sieht, Abulwalîd schrieb für ein Lesepublicum, welches mit dem Arabischen vollkommen vertraut und auch mit den Feinheiten dieser Sprache bekannt war, [3] aber in Folge eines engherzigen Vorurtheils dem Nutzen ihrer Vergleichung mit der Sprache der heiligen Schrift sich verschloss und gegen die Betonung der Verwandtschaft beider eine Abneigung hatte. Auf die Thatsache dieser Verwandtschaft weist daher Abulwalîd besonders bei überzeugungskräftigeren Analogien nachdrücklich hin. So sagt er am Schlusse des Artikels מצד [4]: ‚Wisse, dass in Bezug auf מְצָד und מְצוּדָה zwischen der hebräischen und arabischen Sprache eine nicht geringe Uebereinstimmung stattfindet, indem auch die Araber eine Burg, Festung مُصَار oder auch مِصَار nennen und das Mîm ebenfalls als radical erklären. Das ist sehr merkwürdig und bildet für sich allein genügenden

[1] S. Manuel du lecteur, a. a. O.
[2] Opuscules, p. 12 f.
[3] S. über die vollständige Aneignung des Arabischen durch die Juden Spaniens Moses b. Esra, citirt bei Munk, Notice sur Abou'l Walîd, p. 65 f.
[4] Wb. 390, 6—11.

Beweis (dass das מ in מצד Wurzelbestandtheil ist)‘. — Bei Gelegenheit des Zeitwortes נער, welches wie نَعَرَ, ‚schreien‘ bedeutet, hebt er hervor, dass hier die beiden Sprachen so dem Laute wie dem Sinne nach ganz übereinstimmen.[1] — Nachdem er העתודים, Gen. 31, 10 mit عِدَّان übersetzt hat, setzt er hinzu, dass dieser Plural von عَتود durch Assimilation aus عِتْدَان entstanden sei. Diese Bemerkung, die nicht strenge zum Gegenstande seines Buches gehöre, so sagt er dann, habe den Zweck, sowohl den arabischen Sprachgebrauch zu constatiren, als auch die Verwandtschaft der beiden Sprachen bei diesem Worte zu zeigen.[2]

Noch sei eine Stelle aus dem Kitâb-al-luma‘ angeführt, an der Abulwalîd nach der Beleuchtung eines grammatischen Idiotismus im Hebräischen durch einen ähnlichen arabischen folgendes hinzufügt[3]: ‚Denke nicht, dass ich die Sprache der Araber und ihre Ansichten über ihre Ausdrucksweisen sei es in diesem Buche, sei es in einem andern meiner Bücher deshalb als Beleg anführe, um damit meine eigene Meinung über Normen und Sprachbräuche der Hebräer zu bekräftigen. Vielmehr ist meine Absicht dabei, den Thörichten und sonstigen Eingebildeten, die sich selbst Kenntniss zuschreiben, während sie davon entblösst sind, zu zeigen, dass was ich selbst im Hebräischen für gestattet annehme, thatsächlich auch in anderen Sprachen gestattet ist‘.

Wie enge auch in der letzten Aeusserung, und auch in einigen der vorher angeführten, der Gesichtspunkt erscheint, von dem aus Abulwalîd mit einer gewissen Anbequemung an das gegenüberstehende Vorurtheil die Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen befürwortet, so ausgedehnt ist in Wirklich-

[1] Wb. 442, 24.

[2] Wb. 556, 2 ff.

[3] Riḳmâ, p. 129, Z. 12—16. Das Original zu dieser Stelle lautet, nach der Handschrift der Bodleyana, Nr. 1462 des neuen Cataloges (Hebr. Uri 469), fol. 50[b]: ولا تظنّنّ بى انّى انّما استشهد بكلام العرب وبمذاهبهم فى لغاتهم فى كتابى هذا وفى غيره من كتبى على سبيل التائيد بها لمذهبى فى مذاهب العبرانيين واستعمالاتهم بل لِأُرِىَ الاغمار وغيرهم من المتعاقلين الذين يظنّون بنفوسهم المعرفة وهم اعــراء منها انّ هذا الذى اجيزه فى العبرانى هو جائز ايضا فى غيره من اللغات‘.

keit der Gebrauch, den er in seiner Sprachforschung und Bibelerklärung von ihr gemacht hat. Er geht sowohl in der Menge als in der Qualität seiner hieher gehörigen Aufstellungen und Anregungen weit über das von Ibn Ḳoreisch Gebotene hinaus, und die Gesammtheit seiner hebräisch-arabischen Sprachvergleichung verdient als erste umfassende und auch an sich werthvolle Leistung der vergleichenden semitischen Philologie, die der Entstehung der neuern vergleichenden Sprachwissenschaft um viele Jahrhunderte voranging, eingehendere Betrachtung und Darstellung. Dazu kömmt, dass Abulwalîds Leistung im Allgemeinen zwar längst anerkannt und namentlich durch die Anführungen in Gesenius' Thesaurus auch in zahlreichen einzelnen Beispielen bekannt ist, andererseits aber durch den Umstand, dass sein hier zumeist in Betracht kommendes Wörterbuch erst vor kurzem veröffentlicht wurde, die grössere Masse seiner Vergleichungen theils ganz unbekannt war, theils Autoren zugeschrieben wurde, die aus seinem Werke geschöpft hatten.[1] Folgende Darstellung wird also auch für viele auch heute noch werthvolle Annahmen und Erklärungen die Abulwalîd zukommenden Prioritätsrechte zur Geltung bringen.

Der ganze hier bearbeitete Stoff wurde in drei Gruppen getheilt. Im ersten Abschnitte werden die zur Grammatik — Laut-, Wortbildungs- und Satzlehre — gehörigen Vergleichungen behandelt; im zweiten die eigentlichen Wurzel- und Wortvergleichungen; im dritten eine besonders Abulwalîd eigenthümliche Art von Vergleichungen, die man als lexicalische Analogien bezeichnen kann.[2]

Zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, dass Abulwalîds arabische Sprachkenntniss keine gewöhnliche war. Er muss umfassende Belesenheit in der arabischen Litteratur, besonders der sprachwissenschaftlichen, besessen haben. Mit Namen citirt er bloss den grossen Grammatiker Sîbaweihi;[3] aber mehrere Male beruft er sich mit allgemeiner Bezeichnung auf seine

---

[1] Vgl. meinen Aufsatz Josef Kimchi et Aboulwalîd Merwân Ibn Ganâḥ in der Revue des Études Juives, Band VI, p. 208—221.

[2] Einige der arabische Sprachvergleichungen enthaltenden Artikel aus Abulwalîd's Wörterbuch finden sich übersetzt bei Neubauer, Notice sur la lexicographie hébraïque, p. 186—200.

[3] Riḳmâ, p. 157, Z. 30, Derenbourg, Opuscules, p. LXXVII.

arabische Lecture.[1] Dass er das Material zu seinen Vergleichungen nicht bloss der Kenntniss des Arabischen als seiner Muttersprache, nicht auch den lexicalischen Verarbeitungen der arabischen Wortfülle allein entnommen hat, sondern tiefer in den Geist dieser Sprache eingedrungen war, zeigt die Art vieler seiner nicht von der Oberfläche geschöpften Vergleichungen und auch seine eigene gewandte und auch stylistisch bemerkenswerthe Handhabung des Arabischen. Auch arabische Verse citirt er zuweilen, theils zum Zwecke der Vergleichung,[2] theils — in seinen kleineren Schriften — als Schmuck der Darstellung.[3] — Welche reiche Fundgrube sein Wörterbuch auch für die Vervollständigung der Kenntniss des arabischen Sprachgebrauchs, besonders seiner Zeit und seines Landes bildet, zeigt Dozy's Supplément aux dictionnaires arabes, in welchem Werke Abulwalîd sehr fleissig, auf Grund der Excerpte Wright's, benützt ist.[4] Es verdient hervorgehoben zu werden, dass bei Abulwalîd ziemlich oft auf das vulgäre Arabisch Rücksicht genommen ist[5] und verschiedene arabische Provincialdialecte genannt werden.[6] — Endlich sei noch erwähnt, dass Abulwalîd

---

[1] S. Wb. 521, 29: رأيت فى كتب لغة العرب; 764, 23: على ما رأيت فى كتب العرب; 284, 28: قرأت فى لغة العرب; 343, 22 لم ار ذلك فى الكتب المشهورة الموثوق بهـا; 344, 5: لم اجد العرب فى ما اشرفت عليه من لغاتهم; 360, 11: ورأيت فى التراجيم العربية. Ein Ḳorânsatz (Sure 43, v. 30) ist angeführt Wb. 26, 19, ein anderer (Sure 42, v. 27) 633, 18.

[2] S. oben S. 123, A. 1; Riḳmâ 33, 1 (Opuscules, p. LXXVIII); ib. 216, 36, ein Citat aus dem Dîwân des Nâbiga, wie Derenbourg, Opuscules, p. CIII, n. 1, gezeigt hat; Wb. 82, 26.

[3] S. Ris. at-Tanbîh, Opuscules, p. 248, 251, 255, 267 (aus dem Dîwân des Nâbiga); Kit. at-Taswîja, Opuscules, p. 348, 379; Kit. at-Taschwîr, Opuscules, p. XLIX, LI.

[4] S. Einleitung zum I. Bande, p. XIII unten: . . . . ‚Toutes elles m'ont été utiles, mais les plus importantes pour moi étaient celles qui sont empruntées à Abou'l-Walîd. Cet auteur est d'un grand intérêt pour le dialect arabe-espagnol.'

[5] S. Wb. 46, 34 (العامّـــة); 237, 7; 291, 2; 419, 27 (فى اللغة العامّيّة); 705, 10; 741, 1 (عامّتنا).

[6] Wb. 327, 19: اهل الشـأم; 168, 10: فى العراق; 327, 20: اهل العراق; 163, 29: اهل المشرق; 170, 17: اهل اليمن; 726, 34: فى لغة اهل اليمن; 419, 26: فى بعض لغاتهم. Mit عِندنا wird mehrere Male speciell auf den arabischen Sprachgebrauch in Spanien hingewiesen: 74, 33;

zweimal zu comparativem Zwecke ‚Griechisches' benützt, wo aber in dem einen der beiden Fälle die ‚Griechen' aus unerklärlichem Versehen statt der ‚Perser' genannt sind,[1] ferner dass er einmal einer nicht näher bezeichneten Sprache eine Analogie zu einem hebräischen Idiotismus entnimmt.[2]

Erster Abschnitt.

Grammatische Vergleichungen.

Schon Ibn Koreisch hatte seiner alphabetisch geordneten Vergleichung hebräischer mit arabischen Wurzeln auch einen Anhang über grammatische Analogien folgen lassen, in denen die

168, 13 (558, 4 vom selben Worte في بلدنا, s. Dozy, Supplément II, 411ᵃ, s. v. قنارية); 222, 27 (s. Dozy I, 429ᵃᵇ, s. v. دَرْب); 313, 2 (s. Dozy I, 410ᵇ, s. v. خوجة); 642, 15 und 749, 15 (s. Dozy II, 11ᵇ, s. v. مُضَلّع).

[1] Wb. 124, 17: ‚Sowol Hebräer als Araber gestatten Ausdrücke, die ursprünglich eine Qualität bezeichnen, z. B. גדול, gross, auf die Quantität zu übertragen, z. B. גדול in der Bedeutung ‚viel,' واليونانيون ايضا تستجيزه'. — Wb. 768, 18: Abulwalîd citirt die Ansicht der Rabbinen (Sifrâ, ed. Weiss, 31ᵈ, Menachoth 50ᵇ), dass תופיני (Lev. 6, 14) = תאפה נא sei, wobei נא ‚halbgar' bedeutet, wie Exodus 12, 9. Mit diesem supponirten zusammengesetzten Ausdrucke sei ähnlich die Benennung der ‚Griechen' für ein nicht ganz, gleichsam nur zur Hälfte gekochtes Ei: نيمبرشت, was in ihrer Sprache soviel bedeute, als المطبوخ نصف طبخة. Für ‚Griechen,' wie es auch Z. 24 nochmals heisst, müssen natürlich die Perser gesetzt werden. Ueber den Ausdruck selbst s. Dozy II, 743ᵃ. Schon der babylonische Amora Rab hatte, nach Pesachim 41ᵃ, das biblische נָא mit dem persischen אברנים — richtiger mit Umstellung der Composition نيم بريان, s. Fleischer, bei Levy, Neuhebr. und Chald. Wörterb. I, 16ᵇ unt. — übersetzt. — Abulwalîd erwähnt ein persisches Wort noch in einer lexicalischen Notiz, Wb. 629, 20.

[2] Wb. 594, 14 (zu dem Ausdrucke חרב פתחו, Psalm 37, 14): ‚Es wurde mir von einer Sprache (عن بعض اللغات) mitgetheilt, dass man in ihr anstatt — das Schwert — herausziehen, zücken sagt: es öffnen'. Bei Dozy, Suppl. II, 227ᵇ ist dieser Stelle ohne weiters die Angabe entnommen: ‚فتح سيفه, tirer l'épée'. Aber offenbar meint Abulwalîd überhaupt keinen arabischen Dialect, sondern irgend eine fremde Sprache, und er kannte den fraglichen Ausdruck nur vom Hörensagen.

Uebereinstimmung der beiden Sprachen, und auch der aramäischen, besonders ersichtlich wird.[1] Er bespricht zu diesem Zwecke die Anwendung der Buchstaben אינ״ת bei der Bildung des Imperfectums, die Bildung des Hithpa'el bei Verben mit Zischlauten als erstem Radical,[2] die Hithpa'elbildung überhaupt, den Wechsel der Zischlaute untereinander, die Flexion der Zeitwörter, endlich die Anwendung der Partikelbuchstaben ב, י, כ, ל, מ. Einen weit über diese elementaren Beobachtungen hinausgehenden Fortschritt machte die Erkenntniss der grammatischen Verwandtschaft des Hebräischen und Arabischen, als Ḥajjûg die Gesetze der schwachlautigen und doppellautigen Verba nach dem für das Arabische längst Festgestellten aufdeckte. Abulwalîd hatte es daher nicht mehr nöthig, auch diese Seite der Sprachvergleichung so eingehend zu brücksichtigen, wie die lexicalische. Nur als einfache Thatsache erwähnt er,[3] dass keine Sprache, — auch die aramäische nicht, — dem Hebräischen in Bezug auf die Schwachlautigkeit und Flexion[4] so nahe stehe, als die arabische. Nur für besonders hervorstechende Erscheinungen der hebräischen Sprachlehre führt er die Analogie des ähnlichen Sprachgebrauches im Arabischen ausdrücklich an, während er sonst in grammatischen Punkten selten darauf hinweist.

Aus der Lautlehre ist zunächst der Hinweis auf das arabische Hamza hervorzuheben. Abulwalîd vergleicht mit demselben den ‚aus dem äussersten Ende der Kehle' ausgesprochenen Laut, das, sei es ruhig oder bewegt, d. i. am Ende oder am Anfange der Sylbe, hörbare Alef.[5] — Den auch neuerdings angenommenen Lautwandel des א in ת[6] nimmt Abulwalîd zur Erklärung des schwierigen Wortes לְתַלְפִּיּוֹת, Hohel. 4, 4, an, welches er auf

---

[1] Risâle, p. 93—105.

[2] Auf die Uebereinstimmung der beiden Sprachen in diesem Punkte machen auch die Schüler Menachem's, die sonst der Sprachvergleichung so abhold sind, aufmerksam, Liber Responsionum ed. S. G. Stern, p. 40, Z. 11 ff.; vgl. ib. p. 38, Z. 10.

[3] Riḳmâ, p. VIII, Z. 5, Munk, Notice, p. 142.

[4] اعتلاله وتصريفه.

[5] Riḳmâ (fortan als R. bezeichnet) p. 5, Z. 29. Was R. 119, 6 אלף נחפות benannt ist, nämlich das aus וְ gewordene י am Anfange des Wortes, heisst im Original ألف مهموزة.

[6] S. Gesenius, Thesaurus, Col. 1489[a], Fürst, Handwörterbuch, 3. Aufl. II, 509[a].

diese Art von אלף, sich gewöhnen, lernen, ableitet; zur Erhärtung dessen nennt er arabische Wortgebilde, in denen radicales و zu ت geworden ist, nämlich تُراث, Erbschaft, aus وَرِثَ, تُخَمَة, Magenleiden, aus وَخِمَ,[1] تُكَأَة, Stütze, aus وَكَأَ.[2] — Für einen von Abulwalîd bei verschiedenen hebräischen Wortformen beobachteten Lautwandel, nämlich die Substituirung des zweiten Geminallautes von doppellautigen Wurzeln durch einen schwachen Consonanten[3], führt er einmal als arabische Analogie an: أَمْلَيْتُ الكتاب (für أَمْلَلْتُ), sowie die V. Form von ظَنّ, تَظَنَّيْتُ, in welcher er das Jod nicht als eingeschoben betrachtet, sondern als Vertreter des letzten Nûn in تَظَنَّنْتُ.[4]

Ueber die doppellautigen Wurzeln, wie סבב, nennt Abulwalîd als die genaueste und richtigste Meinung die Ansicht, dass es eigentlich zweiconsonantige Wurzeln mit Verdoppelung des zweiten Wurzellautes seien, also סבב = סב + ב; ebenso wie aus dreiconsonantigen Wurzeln Quadrilittera, wie רענן, entstehen. Dies bekräftigt er mit der Ansicht der Araber, welche dasselbe über ihre doppellautigen Wurzeln lehren.[5] Auch für eine andere Art von Wurzeln, in denen der erste mit dem zweiten Consonanten gleichlautend ist, wie כִּכָּר, שֵׁשַׁר, citirt er die Ansicht arabischer Sprachgelehrter, dass sie durch Verdoppelung aus zweiconsonantigen Wurzeln entstanden seien.[6] — Ueber die Pilpelformen kennt Abulwalîd zwei widerstreitende Ansichten der arabischen Grammatiker. Die Einen halten sie aus dreiconsonantigen Wurzeln durch Wiederholung des ersten Consonanten entstanden, damit dadurch die gleichen Laute von einander getrennt würden; und so sei auch im Hebräischen aus גִּלַּלְתִּי (= גִּלְלַלְתִּי) geworden גִּלְגַּלְתִּי. Nach der andern Ansicht

---

[1] Der Herausgeber des Rikmâ giebt unrichtig an: וכם עצב חכמה לשון, עציבות', indem er, wie das bei hebräisch geschriebenen arabischen Texten leicht erklärlich ist, das כ als Aequivalent von ك ansieht.

[2] R. 49, 5—7. Ueber diese aus dem Reflexivstamm entstandenen Bildungen s. Stade, Hebr. Gramm. I, 113, Wright I, 89, Gesenius, Handwörterbuch, 9. Aufl., 873[a].

[3] S. besonders R. 45, 1—10.

[4] Wörterbuch, ed. Neubauer Col. 745, Z. 6 bis 11. Vgl. Wright I, 77.

[5] R. 36, 33—36.

[6] R. 77, 22. Im Original: وهذه الاضرب المتضاعفة هي عند بعض علماء لسان العرب ثُنائيّة متضاعفة.

ist einfach eine Wiederholung der beiden Consonanten der ursprünglichen zweilautigen Wurzel anzunehmen.[1] In seinem frühesten Werke, dem Mustalḥiḳ,[2] neigte sich Abulwalîd der ersteren Ansicht zu, während er im Kitâb-al-luma', mehr im Sinne der zweiten Ansicht, die Pilpelstämme so auffasst, dass in ihnen an Stelle des zweiten Doppellautes, also des dritten Radicals, der erste und zweite wiederholt erscheinen, ebenso wie in der gewöhnlichen doppellautigen Wurzel als dritter Radical der zweite wieder erscheint.[3] — Eine andere Schulstreitigkeit der arabischen Grammatiker erwähnt Abulwalîd bei der Erklärung des Pi'êl, der II. Form des Arabischen: nach den Einen ist in dem verdoppelten zweiten Radical dieser Form der erste Bestandtheil der Verdoppelung als neu hinzugetreten zu betrachten, während die Andern die Vermehrung in dem zweiten Bestandtheil erblicken.[4]

Im Verbum והאזניחו, Jesaia 19, 6, findet Abulwalîd die beiden Formen des Causativstammes, mit ה und mit א, combinirt. Als Analogie dazu citirt er أَهراق, ausgiessen, in welchem Worte zunächst aus أَراق, IV. Form von راق, durch Uebergang des أَ in ه geworden ist هراق, und dann dieser modificirten Form des Causativstammes das Präfixum des letztern, das أ, aufs Neue vorgesetzt wurde.[5] — Mit demselben أَهراق macht Abulwalîd auch Formen wie יְיָדַע, Ps. 138, 6, יְיֵטִיב, Hiob 24, 21, יְיֵלִיל, Jes. 16, 7, begreiflich, in denen gleichfalls ein Bildungselement, das י der 3. Person, zweimal angewendet sei.[6] — Um die Form הִזַּכּוּ, Jesaia 1, 16, aus הִזְדַּכּוּ (= התזכו) zu erklären, beruft er sich auf ähnliche Lautveränderungen bei der Bildung der VIII. Form des arabischen Zeitwortes, wo der erste Radical ein Zischlaut ist, z. B. مُسَّمع aus مستمع, مُصَّبر aus مصطبر.[7]

Für die Bildung neuer Verbalwurzeln aus dem Nomen, wie sie besonders in der Mischna häufig vorkömmt, z. B. תרם aus

---

[1] R. 81, 32—38, Z. 34 ist statt עשינו zu lesen נטינו = ذهبنا.
[2] Opuscules, p. 182.
[3] R. a. a. O.
[4] R. 79, 23—25.
[5] Wb. 199, 30—200, 4; vgl. Wright, I, 37, 75.
[6] R. 171, 23—26.
[7] Opuscules, p. 135 f.; vgl. Wright I, 74.

תרומה, verweist Abulwalîd nicht nur auf das biblische מתיהדים, Esther 8, 17, sondern vornehmlich auch auf das Beispiel der Araber, die aus مَكَانٌ, mit Umgehung von dessen Wurzel كان, neue Verbalformen mit مكن als Wurzel gebildet haben.[1] — Eine eigenthümliche Theorie der arabischen Grammatiker citirt Abulwalîd, um eine Wahrnehmung bei der Conjugation der Verba geminata zu erklären. Obwohl nämlich in der Kalform יָסֹב das Kamez, und im Hophâl יֻכַּת die Verdoppelung des כ zum Ersatze für den einen ausgefallenen Doppellaut dienen, verbleibt das Kamez, beziehungsweise die Verdoppelung, auch dort, wo die beiden Doppellaute wieder hörbar werden, wie im Plural יָסֹבּוּ, יֻכַּתּוּ. Ebenso verfahren die Araber bei dem Futurum der Verba mit و als erstem Radical. In der 3. Person fällt nämlich dieses و aus, weil es zwischen dem Jod und dem mit Kesre gesprochenen zweiten Radical zu stehen käme, dies aber der Aussprache lästig wäre, also يَجِد (statt يَوْجِد), يَزِن, يَعِد; nun aber lassen sie das و auch dann ausfallen, wenn die erwähnte Ursache nicht stattfindet, also in den übrigen, nicht mit Jod gebildeten Personen. Weiteres hierüber habe Abulwalîd in dem — nicht mehr erhaltenen — Kitâb at-taschwîr ausgeführt.[2]

---

[1] R. X, 16—31; Munk, Notice sur Abou'l Walîd, p. 148 f. und 188 f.

[2] R. 100, 21—24. In der hebräischen Uebersetzung ist Vieles ausgelassen. Die Stelle lautet vollständig im Original: [وهذا من فعل العبرانيين واستعمالهم مجانس لفعل العرب] فى قولهم وَعَدَ يَعِد وَزَنَ يَزِن وَجَد يَجِد فحذفوا الواوات التى هى فاءات الافعال من هذه الافعال المستقبلة لوقوعها بين ياء وكسرة استثقالا منهم لذلك · هذا هو اعتلال علمائهم فيها ثمّ انّهم حذفوا الواوات ايضا وما اشبهها من سائر ألافعال المستقبلة وان لم تكن فيها العلّة الموجبة لسقوطها فى يفعل اعنى وقوعها بين يا وكسرة وذلك قولهم اعد ونعد وتعد وازن ونزن وتزن واجد ونجد وتجد وليس لذلك علّة عندهم غير عادتهم ألاّ يختلف الباب وان يكون المضارع كلّه تابعا للياء . هذا قولهم واعتلالهم فيه واحتجاجهم عليه . [وقد استعملوا مثل هذا وشبهه فى غير هذا الضرب وقد ذكرنا ذلك عنهم فى غير هذا الديوان] وهو كتاب التشوير [الضرورة دعتنا الى ذلك بأبيَنٍ من هذا الكلام · وهذا كلّه عارض فى الباب]. Nur die eingeklammerten Sätze sind in der hebräischen Uebersetzung wiedergegeben.

In Bezug auf die Bildung der Nominalformen, für welche Abulwalîd, nach dem Vorgange der arabischen Grammatiker, aus der Wurzel פעל gebildete Muster aufstellt,[1] wird nur einmal ausdrücklich die arabische Analogie erwähnt, nämlich für נֵרְדְּ und andere, mit ruhendem zweiten Consonanten gebildete Nomina, die entweder durch Kürzung des Musters אֶרֶץ entstanden seien oder aber ein Muster für sich ausmachen, nach Art des ähnlichen arabischen Musters, nämlich فَعْل oder فِعْل.[2] — Die Wurzel von אֵם, Mutter, kann nach Abulwalîd אמה sein, was durch den Plural אִמָּהוֹת (in der Mischnasprache) bewiesen sei; doch ist es auch möglich, dass in letzterem das ה zur Wurzel אם hinzugekommen sei, wie denn auch, nach Ansicht der arabischen Gelehrten, das ه in امّهات paragogisch sei.[3] — Für die doppelte Pluralbezeichnung in רִבֹּתַיִם, Ps. 68, 18, und לֻחֹתַיִם, Ezech. 27, 5, führt Abulwalîd gleichfalls das Beispiel der Araber an.[4]

Als allgemeine Gewohnheit nicht nur des Hebräischen, sondern der Sprachen überhaupt erwähnt Abulwalîd in der Einleitung zu seinem Hauptwerke das die Aussprache zu erleichtern suchende Streben, bei häufigem Gebrauche von Wortformen dieselben zu verkürzen, sowie dass andererseits Wortformen ohne besonderen Grund durch Hinzufügung von Buchstaben erweitert werden. Als Beispiel für das Erstere citirt er die arabischen Imperative: خُذْ, زِنْ, رُدْ; — als Erweiterungen: شمأل und شأمل aus شمل; لُيَيْلَة, Diminutivform von لَيْلَة; زُرْقُمْ, دِلْقِمْ, wo das م —, ذلك, عَبْدَل, wo das ل paragogisch ist.[5]

Besonders um grammatische Anomalien des Hebräischen begreiflich zu machen, bedient sich Abulwalîd gerne des Hinweises auf's Arabische. Wenn er an mehreren biblischen Stellen constatirt, dass an Stelle des Status constructus der Mehrzahl die volle Pluralform mit ם auftritt, z. B. אילים צמר, II Kön. 3, 4,

---

[1] Für פעלים in der Uebersetzung, Rikmâ 55, 10 und 12, hat das Original افاعيل.

[2] R. 57, 25: بل بناء قائم بنفسه خرج على العربىّ.

[3] Wb. 55, 27—30: ... لانّى قلت عسى ان تكون الهاء مزيدة فى لغة الמשנה كما انّها مزيدة عند علماء (فى لغة Variante) العرب فى قولهم امّهات.

[4] Wb. 662, 10: كما تجمع العرب ايضا التجمع (z. B. بيوتات). Vgl. R. 149, 1 f.

[5] R. IX, 9—24, Munk, Notice sur Abou'l Walîd, p. 145 f., 182—185.

so betrachtet er das ם als eingedrängt — مُقْحَم — und führt als Analogie dafür die Gewohnheit der Araber an, das ة des weiblichen Nomina, nachdem es beim Vocativ ausgefallen, wieder einzuschieben, so wie im Vocativ auch ein ganzes Wort eingeschoben werden kann.[1] — Die Verdoppelung eines Consonanten in der Pause, wie חָדֵלּוּ, I Sam. 2, 5, erinnert an die Verdoppelung des Reimbuchstaben in den arabischen Gedichten.[2] — Auf eine andere poetische Licenz der Araber beruft sich Abulwalîd, um begreiflich zu machen, wie im Hebräischen zuweilen ein Wort in gekürzter Form erscheint, z. B. אִי, Hiob 22, 30, gekürzt aus איש; er citirt dazu die Gewohnheit der Araber, Worte abzukürzen, wie in einem von Sîbaweihi angeführten Verse der erste Buchstabe des Wortes das ganze Wort vertritt.[3] — Zur Entschuldigung eines Dichters, der zu בת עין den Plural בנות עין gebildet hatte,[4] obwol בַּת in jenem Ausdrucke nur dem Laute nach mit בַּת, Tochter, übereinstimmt, verweist Abulwalîd darauf, dass auch die Araber solche der Lautähnlichkeit folgende Formbildung gestatten.[5] — Eine besonders dem Dûnasch b. Labrâṭ vorgeworfene Licenz, die Anwendung von עֲבוּר, statt des daraus zusammengesetzten בַּעֲבוּר,[6] rechtfertigt er gleichfalls mit dem analogen Verfahren in einer ‚anderen' Sprache.[7] — Umgekehrt findet er für die Zusammensetzung der nach seiner Annahme gleichbedeutenden Fragepartikeln הֲ und אַף in הַאַף, Gen. 18, 23, die Analogie im arabischen أَهَلْ.[8] — Die

---

[1] R. 129, 3—12. S. Wright II, 95, 98.

[2] R. 143, 26 f.: وقد تشدّد العرب ايضا حرف الروى من اشعارهم اذا لم يكن ليّنا للوقف. Vgl. Wb. 422, 5 f.: وقد تشدّد العرب ايضا فى الوقف ما لا يلزمه تشديد. S. über diese poetische Licenz Wright II, 408.

[3] R. 157, 28—31. Das vollständigere Original dieser Stelle ist abgedruckt bei Derenbourg, Opuscules, p. LXXVII. S. Wright II, 412.

[4] S. Z. d. D. M. G., Bd. 36, S. 409.

[5] R. 157, 5.

[6] S. Z. d. D. M. G., Bd. 36, S. 406.

[7] R. 9, 19 f.: وليس فى ردّ الشئ الى اصله فى ضرورة الشعر جناح عندى ايضا وقد يفعل مثل هذا اهل غير لساننا. Abulwalîd meint wol Fälle, wie بعد aus من بعد, قبل aus من قبل.

[8] R. 220, 26 f. فقولهم האף תספה هو كقول العرب أَهَلْ كان كذا وكذا فيجمعون بين حرفين للاستفهام وهما الالف وهل; ebenso Wb. 63, 12, ferner, in Bezug auf הֲכִי, Wb. 316, 19.

Incongruenz der Imperative הָבָה, לְכָה, קוּמָה mit dem Numerus und Genus der angeredeten Personen erinnert an den gleichen arabischen Sprachgebrauch in سِرْ بِنَا, قُمْ بِنَا, اِفْعَلْ بِنَا.[1]

Zum Theile ins Gebiet der grammatischen Vergleichungen, wenn auch im Wesen lexicalischer Art, gehören die Beleuchtungen hebräischer Partikeln durch verwandte arabische. Es finden sich deren ziemlich viele bei Abulwalîd. In Num. 17, 28 ist der erste Bestandtheil von הַאִם als Interjection zu erklären, während אִם mit إِنَّ gleichbedeutend ist.[2] — Das im Sinne von ‚entweder — oder‘ (للتبعيض) wiederholte אוֹ vergleicht Abulwalîd mit dem ebenfalls wiederholten إِمَّا.[3] — Mit אוּלַי drückt man sowohl Hoffnung als Befürchtung aus, gerade wie mit لَعَلَّ.[4] — אוּלַי hat auch die Bedeutung von לוּלֵי, wie Num. 22, 33; so vertritt auch لَوْلَا zuweilen die Bedingungspartikel إِلَّا.[5] אָז verhält sich zu מֵאָז, wie إِذْ zu مُنْذُ; in beiden Sprachen bezeichnet man mit dem zusammengesetzten Partikel den terminus a quo (ابتداء الغاية).[6] — Die Fragepartikel אֵי übersetzt Abulwalîd durchaus mit أَيّ.[7] — Die Conjugation וְ, וּ hat oft die Bedeutung von فَ und dient zur Einleitung des Folgesatzes (فإنّ الأمر هكذا).[8] — Man sagt arabisch جِئْتُ مِنْ مَعِهِ, wie hebräisch מֵאִתּוֹ.[9] — זוּ hat zuweilen die Bedeutung des Relativpronomens, sowie im Arabischen ذو سمعت به dasselbe ist was الذى سمعت به.[10] — כְּבָר entspricht dem Sinne nach vollständig dem arabischen قَدْ; beide bezeichnen,

---

[1] Kitâb at-taswîja, Opuscules, p. 358.

[2] R. 42, 24 f.: . . . האם תמנו לגוע ترجمته ها إنّا قد فنينا وفاةً وموتًا وتفسير אם هنا إنَّ الثقيلة مثل אם זכרתיך (Ps. 63, 7) والها للتنبيه. Vgl. 52, 6—26.

[3] Wb. 24, 28—32.

[4] Wb. 26, 15—17.

[5] Wb. 26, 19. Dazu citirt er die Korânstelle, Sure 43, V. 30: لولا نُزِّلَ هذا القرآن.

[6] Wb. 30, 12—17.

[7] Wb. 37, 1—8.

[8] R. 21, 15; Wb. 52, 5—7. Vgl. mein Abraham Ibn Esra als Grammatiker, S. 138, Anm. 13.

[9] Wb. 76, 7. Sîbaweihî erwähnt die Redensart ذَهَبْتُ مِنْ مَعِهِ, s. Wright II, 178.

[10] Wb. 189, 10. S. Wright I, 306 f.

dass ein Geschehniss schon unbedingt eingetreten ist.[1] — ל vor dem Infinitiv hat den Sinn von كَيْ.[2] — In Ps. 16, 8 hat כִּי den Sinn von كَيْ, damit.[3] — בְּ in der Bedeutung ‚anstatt‘, ‚dafür dass‘ findet seine Analogie in dem Gebrauche von ب in alten Redensarten und Versen, sowie das in diesen Redensarten nach ذِ eingeschobene ما[4] das דְּ — nach Abulwalîd soviel als das aramäische דִּי — in וּבִדְמֶשֶׁק, Amos 3, 12, verstehen hilft.[5] — בְּ bedeutet zuweilen ‚nach‘, z. B. in den Redensarten יום ביומו, שבת בשבתו, חדש בחדשו, in denen das scheinbare Pronominalsuffix ו nur paragogische Erweiterung ist, wie man denn auch ohne diese Erweiterung findet: שנה בשנה, II Chron. 9, 24, יום ביום, I Chron. 12, 23. Im Arabischen kann ب dieselbe Bedeutung haben.[6] In dem eben erwähnten Ausdrucke שנה בשנה, auch Lev. 25, 53, kann man das ב auch mit ف in der arabischen Redensart سنة فسنة, d. i. Jahr nach Jahr, gleichbedeutend erklären.[7]

In das Gebiet der Syntax gehören folgende sprachvergleichende Bemerkungen Abulwalîds. Dem arabischen Accusativ entspricht in einigen Redensarten die Präposition ל, z. B. לטוב, II Chron. 10, 7; לחיל לרב, ib. 16, 8; למלך, Nehem. 6, 6; לפוקה, I Sam. 25, 31.[8] — Um verständlich zu machen, dass in

[1] Wb. 306, 24 f.

[2] R. 18, 33. Ibn Koreisch, Risâle, p. 102, 103, nennt die zweite Art des ל: لامُ لِكَيْ; er stellt seine Verbindung mit dem Infinitiv zusammen mit dem arabischen ل vor dem Imperfectum.

[3] Wb. 317, 16.

[4] S. Wright II, 173.

[5] R. 33, 30—34, 3. S. das Original dazu bei Derenbourg, Opuscules, p. LXXVIII.

[6] R. 35, 5—8. Nach וכן אומרים הערב fehlt das Beispiel selbst. Im Original heisst es: وهكذا تقول العرب لأيا بِلأيٍ فعلنا كذا وكذا اى خطّ بعد خطّ. Statt בלאי hat das Manuscript בל׳א. Die Redensart selbst habe ich nicht gefunden, sie bedeutet wol ‚Weile nach Weile‘, allmählich.

[7] R. 175, 38; 176, 1.

[8] R. 15, 7—15. Anfang und Schluss der Stelle lauten im Original: وممّا دخلت فيه اللام من الكلام العبرانى فى المواضع المنصوبة فى كلام العرب قوله אם תהיה לטוב. . . . . . جميع هذا فى لسان العرب منصوب كما هو عندنا معرب باعراب المفعولين اى بدخول اللام عليه. Nach להרבה מאד, Z. 10, ist in R. ausgefallen die Uebersetzung von: كانوا عسكرا كبيرا وقوله לרכב ולפרשים هو بَدَل من قوله לחיל לרב وقوله להרבה מאד.

בִּכַבּוֹתְךָ, Ezech. 32, 7, ךָ Objectsuffix ist, während in בְּכַלּוֹתְךָ, ib. 43, 23, damit das Subject bezeichnet ist, erinnert er an eine bekannte Eigenheit der arabischen Satzlehre, wonach in den Sätzen عَجِبْتُ مِن ضَرْبِ زَيْدٍ عمرًا und عَجِبْتُ مِن ضَرْبِ زَيْدٍ عَمْرٌو mit زَيْدٍ das eine Mal das Subject, das andere Mal das Object des Schlagens angegeben wird.[1] — Den Fällen, in denen im Hebräischen dem nicht imperativisch gebrauchten Infinitiv ein Object folgt, wie שַׁלַּח אתו, Jerem. 40, 1 בְּלֶדֶת אֹתָם, Gen. 25, 26 u. s. w., entspricht im Arabischen der den Accusativ regierende nunnirte Infinitiv.[2] — Die verschiedene Construction von שָׂבַע, mit dem Accusativ, wie Ezech. 39, 20; Joel 2, 19; Prov. 25, 27, und mit מִן, findet ihre Analogie im Arabischen, wo man ebenso gut sagen kann شبعت خبزا ولحما, wie شبعت من خبز ومن لحم.[3] — So wie הֵאִיר, Ezech. 43, 2, gleichbedeutend mit dem Kal אוֹר und intransitiv ist, ebenso sagt man vom Leuchten des Mondes im Arabischen أَضَاءَ und ضَاءَ.[4] — שָׁב hat die Bedeutung von ‚wiederkehren‘ und ‚wiederbringen,‘ sowie auch das arabische رجع ebenso transitiv wie intransitiv verwendet wird.[5]

In II Kön. 1, 13 wäre für שַׂר חֲמִשִּׁים שְׁלִשִׁים zu erwarten gewesen: שַׂר חֲמִשִּׁים שְׁלִשִׁי; denn das Attribut ist nicht auf חֲמִשִּׁים, sondern auf שַׂר bezogen. Aehnliches findet auch im

---

[1] R. 50, 29—32; s. das vollständigere Original bei Derenbourg, Opuscules, p. LXXVIII. Bei Sîbaweihî (Kitâb, ed. H. Derenbourg, p. ٨, Z. 12 f.) lauten die Beispiele für die Analogie noch günstiger: عَجِبْتُ مِن ضَرْبِهِ زَيْدًا und عَجِبْتُ مِن ضَرْبِهِ زَيْدٌ.

[2] Diese Vergleichung ist in R. 108, 39, am Schlusse des 16. Capitels ausgelassen. Sie lautet im Original: ومثل هذه المصادر فى هذه المواضع كالمصادر المنوّنة فى اللسان العربى التى ينتصب ما بعدها بها. Vgl. Wright, II, 58.

[3] R. 165, 8—11.

[4] Wb. 28, 4—8.

[5] R. 117, 28 ff. Die Stelle lautet im Original vollständiger: בשובני והנה אל שפת הנחל (Ezech. 47, 7) تفسيره عند رَجْعى او عند ما رُجِعْتُ بضمّ الرا وكسر الجيم بمعنى رُدِدْتُ وصرفت يقال رَجَعْتُ انا فهذا غير متعدّ ورَجَعْتُ الشىء بمعنى رددته فهذا متعدّ وهكذا هو فى اللسان العبرانى ايضا يقال שבתי וראה (Koh. 9, 10) .... فهذا غير متعدّ وقيل הנני שב שבות (Jerem. 30, 18) . . وهذا متعدّ وتفسير الجميع رجع وردّ وصرف. S. auch Wb. 706, 30—707, 3.

Arabischen statt.[1] — Die Anwendung des Pluralsuffixes beim Infinitiv (בְּבְנוֹתַיִךְ, Ezech. 16, 31), obwohl dieser seinem Sinne nach nicht in die Mehrzahl gesetzt werden kann, erscheint durch die Annahme plausibel, dass die Hebräer damit vielleicht die Verschiedenheit der durch den Infinitiv bezeichneten Handlungen oder Zustände ausdrücken wollten, wie denn auch die Araber einen solchen Plural des Infinitivs gestatten.[2] — In Verbalsätzen, in welchen das dem Subject vorangehende Prädicat ein Zeitwort in der 3. Pers. sing. des Perfectum ist, muss man die pronominelle Subjectsbezeichnung im Verbum latent denken, während in der Mehrzahl des Zeitwortes dieses dem eigentlichen Subjecte vorangehende Pronominalsuffix deutlich im ו ausgedrückt ist. Jedoch ist es möglich, dass dieses ו lediglich den Plural bezeichnet, sowie das ה in der 3. Pers. fem. sing. nur das Genus andeutet; dann fällt die Nothwendigkeit, in שָׁמַר ein latentes Pronomen (ضمير مستتر) zu denken, hinweg. Beide Annahmen sind gleich möglich, auch nach Ansicht der arabischen Grammatiker.[3] — Für die grammatische Geschlechtsbezeichnung erhellt der Vorzug des Masculinum[4] aus dem Umstande, dass das männliche דָבָר als allgemeine Bezeichnung sowohl männlicher als weiblicher Wesen (z. B. Exod. 9, 4), sowie überhaupt zur Bezeichnung alles Existirenden (wie Richter 18, 10, Deut. 23, 15) gebraucht wird. Dieselbe Stelle nimmt bei den Arabern شَيْءٌ ein, und sie bedienen sich auch desselben Argumentes, um den Vorzug des Masculinum zu beweisen.[5] — Das

---

[1] R. 187, 10—13.

[2] R. 195, 32—36. Das Original lautet vollständiger: فمن ذلك قوله בבנותיך גבך القياس ان يكون בבנותך على زنة בעשותך את כל אלה (Ezech. 16, 30) ومثل قوله בזנותך אחרי גוים (ib. 23, 30) لانّه مصدر مثلهما فكانّهم كثّروه وان كان لا معني لتكثير المصادر لانّها اسماء موضوعة للكثير والقليل من اجناسها الاّ انّ العبرانيين ربّما كثّروا بعض المصادر [وان كان ذلك غير مطّرد وربّما فعلوا ذلك لاختلاف احوال تلك المصادر] نحو ما تجوّزه العرب ايضا فى لسانها. Das in Klammer Gesetzte fehlt in R. Vgl. auch Wb. 440, 26: ولا يجمع المصدر الا قليلا, in Bezug auf מסעיהם, Exod. 40, 36.

[3] R. 111, 15—20.

[4] R. 224, 39 wird dieser so ausgedrückt: ודע כי הלשון הזכר הוא העקר בשער הזה וכי לשון הנקבה סעיף נכנס עליו; im Original: واعلم انّ التذكير هو الاصل فى هذا الباب وان التانيث فرع داخل عليه.

[5] R. 225, 1—8.

Femininum in והנותרת, Lev. 2, 3, wo והנותר zu erwarten gewesen wäre, erklärt sich aus der Erwägung, dass unter dem von dem מנחה Uebriggebliebenen ebenfalls ein מנחה gedacht, es also als Femininum bezeichnet wird; derartige Construction haben auch die Araber häufig.[1] —

Der Ausdruck קַרְנוֹת שֵׁן, Ez. 27, 15, wird im Arabischen mit der gleichen Construction قُرونُ عاجٍ wiedergegeben; sowie man auch sagt: ثوب خزّ ‚Gewand aus Seide', خاتم حديد ‚Ring aus Eisen'. Diese Art des Status constructus heisst اضافة الشىء الى جنسه.[2]

Ein sprachphilosophisches Thema berührt Abulwalîd im Eingange seiner Grammatik,[3] ob nämlich das Perfectum dem Futurum vorangeht, oder umgekehrt. Er erwähnt als Ansicht der arabischen Grammatiker, dass das Futurum den Vorrang habe, dass es keine vergangene Handlung gebe, ohne dass diese vorher als zukünftig gedacht worden wäre.[4] — Ebendaselbst erwähnt er auch die Ansichten der ‚Grammatiker' über das angebliche dritte Tempus, die Gegenwart.[5]

Die grammatische Terminologie Abulwalîds ist vermöge des grösseren Umfanges der von ihm behandelten Stoffe eine reichere als die Ḥajjûg's. Im Anhang Nr. III habe ich eine alphabetische Zusammenstellung jener Termini gegeben, welche Abulwalîd im Kitâb-al-Luma' angewendet hat und die bei Ḥajjûg nicht vorkommen, als weiteren Beitrag zur Geschichte der grammatischen Terminologie in der hebräischen Sprachwissenschaft und als Ergänzung zu dem in meiner Abhandlung über die Terminologie des Ḥajjûg Gebotenen.[6] Die

---

1 R. 231, 5—7. S. Wright II, 319—321.

2 Wb. 734, 8—14. S. Wright II, 248. Ueber zwei andere Arten des Status constructus, die Abulwalîd mit dem Arabischen vergleicht, s. oben, Einl.

3 R. 3, 8 ff.

4 ... قول اهل النحو العربى الذين يجعلون المتقبل قبل الماضى ويقولون انّه لا يكون ماضى حتى يكون مستقبل تقول هو يفعل فاذا أَوْعَبَ فعلَهُ قلت قد فعل. (Ueber die IV. Form von وعب s. Dozy, Suppl. II, 821 b.)

5 R. 3, 12.

6 Es sei mir hier gestattet, die im Index dieser Abhandlung, S. 1152, letzte Zeile, zu findende unrichtige Punctation المُطَّرَد zu verbessern; es muss المُطَّرِد heissen, worauf mich Herr Dr. S. Fraenkel in Breslau auf-

Termini sind nach dem Original des Kitâb-al-Luma' und der Uebersetzung Ibn Tibbons gegeben, in der Regel nur mit Anführung einer Stelle und stets mit Angabe von Seite und Zeile der Goldberg'schen Ausgabe des Sefer Hariḳmâ.

Zweiter Abschnitt.

Wurzel- und Wortvergleichungen.

Die Vergleichung hebräischer Wurzeln und Wörter mit arabischen, zum Zwecke der Erklärung der ersteren, geschieht bei Abulwalîd nicht immer mit dem ausdrücklichen Hinweise auf ihre Aehnlichkeit und Verwandtschaft, sondern bei einer grossen Anzahl der Artikel seines Wörterbuches findet diese Vergleichung stillschweigend statt, indem das hebräische Wort mit dem ihm entsprechenden ähnlich lautenden arabischen übersetzt wird. Abulwalîd folgt hierbei, abgesehen von der oft thatsächlichen Nothwendigkeit, zur Uebersetzung den verwandten arabischen Ausdruck zu gebrauchen, dem von ihm selbst angerufenen Beispiele Saadja's,[1] der in seiner Bibelübersetzung bei der Wiedergabe des hebräischen Wortes mit Vorliebe das

merksam machte. Im Eingange der S. 1146 ff. veröffentlichten Einleitung Hajjûğ's schlägt Herr Dr. Fraenkel für das unverständliche للشدّ والالهام die Correctur: لِلشَّكّ الإلْهَامْ vor; aus ללשך konnte in der That leicht ללשד werden. Zu dem S. 1139 f. besprochenen Terminus für ‚Buchstaben', den übrigens schon Dozy, Supplément I, 726ª oben, nach Mittheilung Derenbourg's erwähnt (‚les traducteurs de Hayoudj,' das. ist nicht verständlich), war Herr Dr. Fraenkel so freundlich mir folgende Vermuthung zukommen zu lassen. Die — geschriebenen — Buchstaben werden شبه genannt, so viel als شبه الحرف, ‚Aequivalente des Lautes'. Das werde durch Aristoteles bestätigt, der περὶ ἑρμηνείας I sagt: Ἔστι μὲν δὴ τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. — Ich bemerke noch, dass Abulwalîd den Ausdruck auch im Kitâb-ul-uṣûl anwendet, nämlich 8, 2, wo هذه الشبه zu lesen ist und 8,32, wo die Leseart der Rouener Handschrift شبهات richtiger ist, als die in den Text aufgenommene: شبيهات.

[1] S. oben zu Beginn der Einleitung.

gleichlautende arabische wählte.[1] Da Abulwalîd für arabisch redende Leser schrieb, genügte in der That zumeist die einfache Uebersetzung, um ohne weiteren directen Hinweis die Uebereinstimmung der beiden Sprachen kenntlich zu machen. Jedoch begnügte er sich nicht immer damit, sondern oft fügt er dem arabischen Worte, besonders wenn es ein selteneres und weniger bekanntes ist, lexicalische Angaben hinzu, um mit denselben zugleich auch das gleichlautende hebräische Wort zu erläutern. So wenn er אֻרָוֹת und das damit gleichbedeutende אֻוֵרוֹת, II Chron. 32, 28 mit أَوَارِى übersetzt, giebt er noch zwei erklärende arabische Synonyme hinzu.[2] Zu إِرَان, der Uebersetzung von אָרוֹן (Gen. 50, 26), bemerkt er, das sei eine Lade, in der man begräbt.[3] — וַיִּבְעַט, Deut. 32, 15, übersetzt er mit فَأَبْعَطَ. Dies erklärt er mit denselben Worten, die auch im Ḳâmûs zu lesen sind,[4] als Uebermaass in der Thorheit, wie überhaupt in jeder hässlichen Sache.[5] — גֶּבֶא, Jes. 30, 14, übersetzt er mit جابئة[6] und erklärt das als ‚grosse Cisterne‘.[7] — הַחֲנֻטִים,

[1] Obwohl Saadja auch darauf bedacht war, mit der Wahl des gleichen arabischen Ausdruckes nicht gegen den arabischen Sprachgebrauch zu verstossen (s. meine Abhandlung: Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentare, S. 34, Anm. 1), konnte ihm Abulwalîd hierin manche Berichtigung zukommen lassen, wie weiter unten ersichtlich sein wird. Unter den anderwärts gar nicht, oder nur vereinzelt nachweisbaren Ausdrücken, die Dozy in seinem Supplément aus Saadja's Psalmenübersetzung angeführt hat, finden sich namentlich auch solche, mit denen ein gleichklingendes hebräisches Wort übersetzt wird. So خرس V, ‚stumm werden‘ I, 361 b; دَجَنٌ ‚Getreide‘ 425 a; دوريّة = דרור, ‚Schwalbe‘ 473 b; زَغَم = וָעַם 595 a; سافور = שׁוֹפָר 658 a; سماوة = יְשִׁימוֹן 688 a; صلصل = צִלְצַל 843 a; فَسَّل = פָּסַל II, 267 a; مسو VI = מסס, נמס 593 b; هرج = הֶרֶג 753 b; وحم V = יחם 790 a.

[2] Wb. 68, 2.

[3] Wb. 68, 23 وهو تابوت يدفن فيه. Saadja übersetzt (nach der Constantinopeler Ausgabe) mit صندوق. Bei de Lagarde, Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs, Heft I, 59, 31, steht dafür تابوت. In der Liste nach dem Arabischen zu erklärender hebräischer Worte bei Dûnasch, Criticae Vocum Recensiones, p. 68, findet sich auch ארון.

[4] Ueberhaupt stimmen die lexicalischen Angaben Abulwalîds mit denen Fîrûzâbâdi's oft wörtlich überein. Beide schöpften aus derselben Quelle.

[5] Wb. 100, 30.

[6] So auch Saadja, s. Versio Jesaiae arabica, ed. Paulus, I, 161.

[7] Wb. 121, 8. Ibn Ḳoreisch, Risâle 66, l. Z., vergleicht حُبّ, ohne Rücksicht auf die Wurzel.

Gen. 50, 3, übersetzt er mit Saadja المحنوطين[1] und setzt hinzu, dass man unter حنوط das speciell für die Todten zur Einbalsamirung zubereitete Gewürz verstehe.[2]

Lexicalische Bemerkungen von geringerem oder grösserem Umfange giebt Abulwalîd ferner zu: آفلة, Uebersetzung von אפילות, Exod. 9, 32;[3] جُذُوة, Uebersetzung von גדותיו, Jes. 3, 15;[4] كديس, Uebersetzung von גדיש, Exod. 22, 5;[5] جفن, Uebersetzung von גפן;[6] تجرميين, Uebersetzung von תגרמי, Ez. 23, 34;[7] جريش, Uebersetzung von גרש, Lev. 2, 14, 16;[8] حَيّ, Uebersetzung von חַיָּה, II Sam. 23, 11;[9] يتخلف (‚erneuert sich‘), Uebersetzung von וְחָלָף, Psalm 90, 6;[10] خلوف (‚Beile‘), Uebersetzung כֵּילַפּוֹת, Ps. 74, 6;[11] لُبْنَى, Uebersetzung von לִבְנֶה, Gen. 30, 37[12] مُلّاح, Uebersetzung von מַלּוּחַ, Hiob 30, 4;[13] مَلّاح, Uebersetzung von מַלָּח, Ezech. 27, 9;[14] ملاط und مَلْبِن, Uebersetzung von מֶלֶט und מַלְבֵּן, Jerem. 43, 9;[15] نَوْرَج, Uebersetzung von מוֹרָג, Jes.

---

[1] Bei de Lagarde I, 58, 29 المحنطين.

[2] Wb. 238, 13. Ebenso Ḳâmûṣ: والحنوط كلّ طيب يُخْلَط للميّت. Statt يُخْلَط hat Abulwalîd: يُخْتَلَط.

[3] Wb. 64, 23—26. Ebenso Ibn Ḳoreisch, Ris. 63 unt. Saadja übersetzt, nach ed. Const., אפילתין (Dualis), während bei de Lagarde I, 70, 20 dafür متأخران steht; vgl. die zweite Erklärung bei Abulwalîd, Z. 27: مؤخرة.

[4] Wb. 123, 21 f.

[5] Wb. 125, 27. Auch Saadja übersetzt so; vgl. auch Ewald und Dukes, Beiträge I, 84.

[6] Wb. 143, 10 f. Auch bei Dûnasch.

[7] Wb. 145, 13 f.

[8] Wb. 147, 21. Auch bei Dûnasch.

[9] Wb. 221, 32. Ibn Ḳoreisch, Ris. 75, 1 übersetzt חות, Num. 32, 41, mit أحياء, Plur. von حيّ, ebenso Abulwalîd Wb. 214, 26, wo חוה durch Lautwandel aus חיה abgeleitet wird.

[10] Wb. 229, 10.

[11] Wb. 321, 31. Auch Dûnasch bringt in seiner Liste כילף, und hat jedenfalls das von Abulwalîd angewendete Wort im Sinne, nicht, wie S. Gross, Menachem b. Sarûk, S. 108, angiebt, كلّاب. Da arabisches خ mit hebr. כ, genauer כֿ transcribirt wurde, lag die etymologische Gleichstellung von beiden nahe. Vgl. meine Notiz in Z. d. D. M. G. Band 37, S. 458 f.

[12] Wb. 344, 33.

[13] Wb. 377, 2 f.

[14] Wb. 377, 19. S. Ibn Ḳoreisch, Risâle 77, 5.

[15] Wb. 378, 9 f.

41, 15;[1] يَنْبُوع, Uebersetzung von מַבּוּעַ, Koh. 12, 6;[2] نَهِيم, Uebersetzung von נַהַם, Prov. 19, 12;[3] نَخَرَ ٱلْمِنْفَاخ, Uebersetzung von נָחַר מַפּוּחַ;[4] وَعَزَقَهُ, Uebersetzung von וַיְעַזְּקֵהוּ, Jes. 5, 2;[5] مَعَاطِنه, Uebersetzung von עֲטִינָיו, Hiob 21, 24;[6] عُصْعُص, Uebersetzung von עָצֶה, Lev. 3, 9;[7] فضخوا, Uebersetzung von פִּצֵּחוּ, Micha 3, 3;[8] فصمتها, Uebersetzung von פְּצַמְתָּהּ, Ps. 60, 4;[9] صِير, Uebersetzung von צִיר, Prov. 26, 14;[10] ضمّان, (‚dürrer, steiniger Boden‘), Uebersetzung von צַמִּים, Hiob, 5, 5;[11] صاعٍ, Uebersetzung von צֹעֶה, Jes. 51, 14 und 63, 1;[12] يَصْرُخ, Uebersetzung von יַצְרִיחַ, Jes. 42, 13;[13] قُلُوع, Uebersetzung von קְלָעִים, Exod. 27, 9;[14] رَجْمَة, Uebersetzung von מַרְגֵּמָה, Prov. 26, 8;[15] مِرْزِيح, Uebersetzung von מַרְזֵחַ, Amos 6, 7;[16] مترفّقة, Uebersetzung von מִתְרַפֶּקֶת, Hoh. 8, 5;[17] سَلًى, Uebersetzung von שִׁלְיָה, Deut. 28, 57;[18] سَلْوَى, Uebersetzung von שְׂלָיו;[19] سَفَك und سَفَع, Uebersetzung des Zeitwortes שָׁפַךְ;[20] تَلَم, Uebersetzung von תֶּלֶם, ‚Furche‘.[21]

1 Wb. 391, 25; vgl. 249, 11 f. Abulwalîd bemerkt, das Wort werde auch im Arabischen mit Mîm gesprochen, doch sei die Aussprache mit Nûn richtiger. In der That übersetzt Saadja mit مُوَرَّج, wie Paulus (II, 22) richtig aus مروج emendirt. Dozy bringt diese Form مُوَرَّج für ‚Dreschschlitten‘ nicht.

2 Wb. 402, 33.

3 Wb. 412, 30.

4 Wb. 427, 4—10; vgl. 443, 18. Abulwalîd folgt mit dieser Uebersetzung Ibn Koreisch, s. Risâle 89, 5 von unten.

5 Wb. 516, 15. So übersetzen auch Saadja, Ibn Koreisch und Dûnasch.

6 Wb. 517, 17—19.

7 Wb. 541, 20. So auch Saadja und Ibn Koreisch, Ris. 79, 12.

8 Wb. 579, 5.

9 Wb. 579, 16.

10 Wb. 608, 23.

11 Wb. 612, 4 f.

12 Wb. 615, 4—8, ebenso צעים וצעהו, Jer. 48, 12 mit صغى IV übersetzt, ib. Z. 9—11, oder mit ضعضع, ib. Z. 12 f.

13 Wb. 620, 7 f. So auch Saadja und Ibn Koreisch (Ris. 89, 2).

14 Wb. 636, 15 f. So auch Saadja.

15 Wb. 665, 3. Ibn Koreisch, Ris. 92, 19: مرجمة, in anderer Bedeutung.

16 Wb. 674, 29 f. Vgl. Revue des Études Juives, Bd. VI, p. 214.

17 Wb. 686, 7 f.

18 Wb. 725, 1. So auch Ibn Koreisch, Ris. 86, 8, und Dûnasch.

19 Wb. 725, 9.

20 Wb. 740, 10—14. Auch Ibn Koreisch, Ris. 85 unten und Dûnasch.

21 Wb. 762, 26 f. Auch Ibn Koreisch, Ris. 88, 10, und Dûnasch.

Schon unter den bisher genannten Beispielen sind viele, die Ibn Ḳoreisch in seiner Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen anführt. Es liegt in der Natur der Sache, dass von den zahlreichen Fällen von Uebersetzungen des hebräischen Wortes mit dem gleichlautenden arabischen, in denen Abulwalîd keine sonstige Erläuterung für nöthig findet, also von den gleichsam auf der Hand liegenden und nur einfach zu constatirenden Uebereinstimmungen beider Sprachen, sich sehr viele auch bei Ibn Ḳoreisch finden, und ebenso in der kleineren alphabetischen Liste solcher Uebereinstimmungen, die Dûnasch ben Labrâṭ seinem Gegner Menachem entgegenhält. Nur ein paar wichtigere seien hier angeführt: אֲשֵׁרָה = سَارِيَة, ‚Säule;‘[1] בִּשְׁנֵי חֲרִיטִים, II Kön. 5, 23 = فى خريطتين;[2] חֲשַׁשׁ, Jes. 5, 24 und 33, 11 = حَشِيش;[3] מְטֹעָנֵי Jes. 14, 19 = مطعونين;[4] הַנִּצָּב, Richter 3, 22 = نِصَاب السكّين.[5]

Häufiger als diese Berührungen zwischen Abulwalîd und Ibn Ḳoreisch sind die Fälle, in denen Jener es unterlässt, das hebräische Wort, welches sein Vorgänger gleichfalls als Beispiel der Verwandtschaft beider Sprachen angeführt hatte, mit dem nach Klang und Bedeutung übereinstimmenden arabischen zu übersetzen. Der Grund hierfür ist zunächst in dem Umstande zu suchen, dass Abulwalîd in dieser Hinsicht nicht nach Vollständigkeit strebte und keineswegs in seinem Wörterbuche das gesammte Material der hebräisch-arabischen Wortvergleichung vorführen wollte. Dann aber ist zu beachten, dass bei einer grossen Anzahl von Artikeln dem Worte oder der Wortgruppe überhaupt keine Uebersetzung oder Erläuterung beigegeben ist, indem Abulwalîd die Bekanntschaft mit der Bedeutung des betreffenden hebräischen Wortes bei seinen Lesern voraussetzt. Sehr oft drückt er diese Voraussetzung auch mit der Angabe aus, das Wort sei bekannt (مَعْروف). Dies ist namentlich auch

---

[1] Wb. 73, 30. Vgl. Risâle 87, 1. Auch Saadja übersetzt so.

[2] Wb. 247, 26. Vgl. Risâle 89, 10. — חֲרִיטִים, Jes. 3, 22 übersetzt Ibn Ḳoreisch, ib. Z. 14, mit خرائط, Saadja mit المخروطة, während Abulwalîd bloss die Ansicht erwähnt, es sei mit مناديل zu erklären.

[3] Wb. 253, 11. Vgl. Risâle 74, 2. Saadja übersetzt das Wort an ersterer Stelle mit هشيم, an der anderen mit دِقّ.

[4] Wb. 265, 8. Vgl. Risâle 74, 4 v. unt. Auch Saadja und Dûnasch.

[5] Wb. 446, 13. Vgl. Risâle 77, 4 v. unt.

bei Wörtern der Fall, die in beiden Sprachen gleichlautend sind. Als ‚bekannt' bezeichnete Wörter und Wurzeln, die bei Ibn Ḳoreisch als dem arabischen ähnlich gebracht werden, finden wir bei Abulwalîd: כַּמּוֹן, כֶּלֶב, זָהָב, דקק, דַּם, גַּן, גְּדִי, בָּרָק, בֶּטֶן, שַׁכִּין, שׁוֹר, שׁוּם, עֶצֶם, עַיִן, עֵז, עֶגְלָה, עֵגֶל, נְמָלָה, כָּתֵף, כָּרֵשׁ, כַּף, תָּמָר, שֵׂעָר, שֵׁם. Zuweilen ergänzt Abulwalîd selbst die Bemerkung, das Wort sei ‚bekannt', mit der Angabe des ähnlich lautenden arabischen Aequivalents; so bei בלע,[1] דמע,[2] חֵךְ,[3] כִּים,[4] סְפִינָה.[5] —

Lückenhaft sind in Abulwalîds Wörterbuch, und auch in sprachvergleichender Beziehung, die Artikel über die schwachlautigen und doppellautigen Wurzeln, weil er in denselben eigentlich nur Ergänzungen und Nachträge zu den ausschliesslich mit diesen Wurzeln sich beschäftigenden Werken Ḥajjûg's, sowie

[1] Wb. 96, 12: هذا المعنى معروف وهو الابتلاع.
[2] Wb. 162, 19: معروف بالدمع.
[3] Wb. 224, 4: هذا معروف انّه الحنك.
[4] Wb. 319, 15: هو الكيس وهو معروف.
[5] Wb. 491, 16: معروف وهى السفينة بالعربيّة ايضا. Vgl. auch Wb. 16, 7 (zu אב Vater): المعنى المشهور المعروف وهى الابوّة. — Die Glossen der Rouener Handschrift des Kitâb-ul-uṣûl, welche Neubauer, als R. g. bezeichnet, in den Noten seiner Ausgabe veröffentlicht hat, ergänzen besonders die von Abulwalîd unübersetzt gelassenen Artikel mit Angaben über die Bedeutung der betreffenden hebräischen Wörter, und zwar mit Vorliebe, zum Theile nach Saadja's Bibelübersetzung, den laut- und sinnverwandten arabischen Ausdruck wählend. Ein beträchtlicher Theil von Ibn Ḳoreisch's Uebersetzungen, welche Abulwalîd in sein Wörterbuch nicht aufnahm, findet sich so in diesen Glossen wieder. Ausser der Mehrzahl der oben im Texte genannten Wörter sind es folgende Artikel, bei denen die Glossen Material zur Sprachvergleichung bieten, das auch bei Ibn Ḳoreisch verwendet ist: אכל, אתא (Glosse: كلفظه, d. h. wie es im Arabischen lautet, أَتَى), אָמָה (Neubauer hat hier unterlassen das אמה der Glosse in أمة zu transscribiren), אֶרֶץ, בטל, בֵּיצָה, בלל, בָּר (Hiob 39, 4), בָּרָא, גור, גלה, גנן, גשש, גרד, דֹּב, דוה, דוך, דוש, דחה, דֹּחַן, דשן, הֵא, יחף, יבש, חפן, חֲמָר, חמם, חלם, חטם, חִטָּה, חוט, חדד, חַג, חבא, זרה, הֵיכָל, להג, לבש, כֶּרֶם, כְּסוּת, כּוּר (كلفظه), כבל, כאב, ירש, יקר, יקד, ימין, ילד, עזז, עדש, עבר, סגר, נשל, נשה, נום, נהק, נדר, מנע, מות, לעב, לַיִשׁ, לוח, קלה, קיא, קדש, צרר, צֵל, צוּרָה, צוק, צום, צְבִי, פשה, פרק, פול, עֲרֵמָה, עפר, שֶׁלֶג, שדים, שבט, שבח, שבה, רקם, רעד, רִמּוֹן, רכב, רטב, ראה, קרב, קנה, שָׁמַיִם, שמן, שמע. Ebenso zahlreich sind die Sprachvergleichungen in diesen Glossen, welche sich bei Ibn Ḳoreisch nicht finden.

zu seiner eigenen Ergänzung der letzteren, dem Mustalḥiḳ, bieten will und sich auch stets auf die genannten Schriften beruft. Aber auch gerade in Bezug auf diese Wurzeln hätte Abulwalîd nicht immer die von Ibn Ḳoreisch angenommenen Uebereinstimmungen mit dem Arabischen adoptiren können, weil dieselben durch die genauere und sichere Einsicht in die Gesetze jener Wurzeln zuweilen unhaltbar geworden waren. Ibn Ḳoreisch giebt, auf der alten Wurzeltheorie fussend, als Aequivalent von אַבֵּד תְּאַבְּדוּן, Deut. 12, 2: إبادةً تُبيدون;[1] וְאָנוּ, Jes. 19, 8 ist ihm = انّوا; und מתאוננים, Num. 11, 1, יתאונן, Echa 3, 39, von Abulwalîd zur Wurzel און gerechnet, leitet er, allerdings mit gleicher grammatischer Berechtigung, ebenfalls von أنّ ‚trauern,‘ ab.[2] יְכַלּוּ, Hiob 36, 11, wirft er zu בַּלֹּתִי, Psalm 92, 11.[3] נֶבֶא, Jes. 30, 14, ist ihm mit جُبّ identisch.[4] גַּלּוֹתִי, Jos. 5, 9, gehört mit גָּלָה, I Sam. 9, 15, zusammen zur Verwandtschaft von جَلَى.[5] יגירוהו, Ps. 63, 11 und והגירם, Jerem. 18, 21 vergleicht er mit جرّ.[6] חויל, II Sam. 3, 29, Jerem. 23, 19 ist = حلّ,[7] חמם = حمى.[8] מִנְלָם, Hiob 15, 29 ist so viel als منالهم (W. نال).[9] אצינה, Gen. 33, 15, ויצג, Gen. 30, 38 sind ähnlich mit وضع.[10] צח, Hoh. 5, 10, צחות, Jes. 32, 4, und צחו, Echa 4, 7 vergleicht er mit وضح.[11]

Aber auch aus anderem, als dem erwähnten Grunde weist Abulwalîd die Vergleichungen Ibn Ḳoreisch's stillschweigend oder ausdrücklich zurück. So wenn dieser אֲגוֹרָה, I Sam. 2, 36, mit أجر, aramäisch אַגְרָא, ‚Lohn‘, in Zusammenhang bringt,[12] nennt dies Abulwalîd ‚sehr schwach‘, da das fragliche Wort in der Verbindung אגורת כסף nur ein Quantum bedeuten könne, wie

---

[1] Risâle 60, 7. Die Glosse der Rouener Handschrift, Wb. 16, n. 12, besagt, بار sei durch Metathesis mit אבר verwandt.

[2] Ris. 63, 7—9. Vgl. Wb. 27, 7, Mustalḥiḳ, Opuscules, p. 62 f.

[3] Ris. 63, 18.

[4] S. oben S. 141, A. 7.

[5] Ris. 67, 11.

[6] Ris. 68 unten, 92, 3 f.

[7] Ris. 74, 11.

[8] Ris. 73, 9.

[9] Ris. 76, 15.

[10] Ris. 91, 1, wo für ויצע gelesen werden muss ווצע (وَوَضَعَ).

[11] Ris. 91, 17—20.

[12] Ris. 3, 10—13, 60, 2 v. u.

כִּכַּר in der ähnlichen Verbindung כִּכַּר לֶחֶם.[1] Es ist nicht schwer einzusehen, warum er die Gleichstellung von בַּדֵּי, Jer. 51, 58, Hiob 39, 25 mit بذا[2] nicht anerkennt, oder פשׂק, Prov. 13, 3, Ezech. 16, 25 nicht mit بشق übersetzt.[3] Wenn Abulwalîd nicht קֶמַח mit قَمْح vergleicht,[4] sondern es mit دقيق übersetzt, so ist der Grund davon die verschiedene Bedeutung der Wörter, da قَمْح nicht ‚Mehl‘, sondern ‚Weizen‘ bedeutet.[5] — Auch dort, wo Abulwalîd ohne Bedenken dem Vorgange Ibn Ḳoreisch's hätte folgen können, giebt er zur Erklärung des hebräischen Wortes nicht das gleichlautende arabische, sondern ein anderes, weil er mit diesem seinen Zweck, das Wort zu erklären, besser erreicht, als es mit dem anderen ähnlichen, aber seltener gebrauchten der Fall gewesen wäre. So übersetzt et אִכָּר nicht mit أَكَّار, sondern mit كَرَّاب;[6] הֵם nicht mit هُسّ, sondern mit صَهْ;[7] בְּתוּלָה nicht mit بَتُول, sondern mit عَذْراء.[8]

Unter den Wortvergleichungen Abulwalîds sind diejenigen besonders hervorzuheben, die ihm Anlass bieten, die bei sonstiger Gleichheit obwaltenden Bedeutungsverschiedenheiten zwischen den verwandten Wörtern zu betonen. Dies thut er namentlich, um der auch von ihm selbst befolgten Gewohnheit der Bibelübersetzer, möglichst das verwandte arabische Wort zu wählen, wo es die richtige und genaue Erklärung oder der arabische Sprachgebrauch erfordert, Schranken zu ziehen. — נִלְבְּנָה לְבֵנִים, Gen. 11, 3, übersetzt er mit نَتَّخِذ لِبْنًا und bemerkt hiezu: Wäre es gestattet zu sagen: نلبن لبنا,[9] so wäre das gewiss sehr passend, aber ich finde nicht, dass die Araber, soweit ich ihren Sprachgebrauch kenne, zu dem ‚Ziegel‘ bedeutenden Hauptworte ein denominatives Verbum gebildet haben,

[1] Wb. 21, 2—5, wo unter anonymem قوم wohl an Ibn Ḳoreisch gedacht ist.
[2] Ris. 69, l. Z. 70, 1.
[3] Ris. 80, 14; vgl. Gesenius, Thesaurus 1135 b.
[4] Ris. 82, 11.
[5] Wb. 636, 21. Diese Bedeutungsverschiedenheit spielt eine besondere Rolle in dem Streite der Schüler Menachems und Dûnaschs. S. Liber Responsionum ed. Stern, p. 103 und (2. Abtheilung) p. 43; vgl. Anhang I.
[6] Wb. 45, 1; vgl. Risâle 61, 19.
[7] Wb. 179, 19; vgl. Ris. 71, 12. Dozy, Suppl. II, 757 b erwähnt, aus dem Muḥîṭ, ‚هُسّ chut‘.
[8] Wb. 117, 3; vgl. Ris. 66, 19.
[9] So übersetzt nämlich Saadja.

wie die Hebräer.[1] — Im Arabischen hat نتق eine viel engere Bedeutung als נָתַק.[2] — Ein ähnliches Verhältniss findet statt zwischen قتّر, قتار, vom Dufte verbrannten Fleisches oder Holzes, und קִטֵּר, קְטֹרֶת.[3] — Zur Uebersetzung von שאל darf nicht immer سأل verwendet werden, so Exod. 12, 36, ib. 3, 22, ferner I Sam. 2, 20, ib. 1, 28, an welchen Stellen die Uebersetzung mit سأل absurd wäre und es sich nur um ‚schenken' und ‚zum Geschenke erbitten' handelt.[4] — מָשְׁזָר, Exod. 26, 1, kann zwar mit مشزور übersetzt werden,[5] doch ist zu beachten, dass mit dem arabischen Worte eigentlich nur nach links gedrehter Zwirn verstanden wird, freilich in erweiterter Bedeutung auch das Gedrehte überhaupt.[6] — פצח ist Jes. 14, 7; 44, 23; 54, 1 mit أفصح, ‚die Stimme laut erheben', zu übersetzen, in Micha 3, 3 mit فضخ, ‚eine hohle Sache zerbrechen'.[7] — בָּר, Gen. 45, 23, darf nicht mit برّ übersetzt werden, da dies nur Weizen bedeutet, während das hebräische Wort eine viel weitere Bedeutung hat.[8] חֵמֶת ist, was man im vulgären Arabisch قربة, Lederschlauch, nennt, während das gleichlautende حميت Buttergefäss bedeutet.[9] חֹצֶן, Jes. 49, 22, ist nur in beschränktem Sinne mit حضن verwandt,[10] da dieses Wort nur den Theil des Körpers von der Achselhöhle bis zur oberen Hüfte bezeichnet; die richtige Uebersetzung ist ذراع ‚Arm'. — Bei der Uebersetzung von כְּרָעַיִם muss man zwischen كُراعان, Amos 3, 12, und كُرْعان, Lev. 1, 13, unterscheiden.[11] — נְבֵלָה ist synonym mit מַפֶּלֶת, Richter 14, 8, und bedeutet den ‚gefallenen' Körper; während die Araber, wenn sie den Leichnam نبيلة nennen, dieses Wort von نبيل, ‚erhoben', herleiten,

---

1 Wb. 344, 3—7.
2 Wb. 463, 3; vgl. 468, 24 ff.
3 Wb. 634, 10—13.
4 Wb. 694, 14—695, 5.
5 So Saadja.
6 Wb. 713, 9—12.
7 Wb. 579, 4—6. Saadja an den angeführten Stellen in Jesaia übersetzt mit anderen Zeitwörtern.
8 Wb. 112, 22—25. Saadja übersetzt mit برّ.
9 Wb. 237, 7—9. Auch Saadja übersetzt mit قربة.
10 Damit übersetzen es Saadja (ed. Paulus II, 78) und Ibn Ḳoreisch, Ris. 91, 13.
11 Wb. 332, 11—14.

weil der todte Körper aufgedunsen, also erhöht erscheint.[1] — צאן ist mit غَنَم zu übersetzen, da ضأن nur Schafe, nicht alles Kleinvieh bezeichnet; nur wo auch צאן blos Schafe bezeichnet, wie I Sam. 25, 2, ist es mit ضأن wiederzugeben.[2] — יְעֵלִים, Psalm 104, 18, Hiob 39, 1 sind sowol Männchen als Weibchen, während وُعُول nur die männlichen Steinböcke bezeichnet; die Weibchen heissen أروى.[3] — Ebenso ist أَفْعَى (= אֶפְעֶה) nur die weibliche Schlange, während die männliche أفعوان heisst.[4] — لبؤ soll wie hebräisch לָבִיא, den — männlichen — Löwen bedeuten; doch habe er das Wort, so bemerkt Abulwalîd, in den bekannten und verlässlichen Büchern der Araber nicht in dieser Bedeutung gefunden.[5] —

Diesen Vergleichungen gleichlautender, aber nicht ganz gleichbedeutender Wörter stehen solche gegenüber, bei denen Abulwalîd trotz der nicht ganz reinen lautlichen Uebereinstimmung die Verwandtschaft des hebräischen Wortes mit dem arabischen annimmt. — Das schwierige מְגַמַּה, Habakkuk 1, 9, gehört zu einer Wurzel גמם, die mit همّ verwandt ist, in dem Sinne von ‚beabsichtigen, nachstreben‘: מגמת פניהם bedeutet demgemäss das Streben, die Richtung ihrer Gesichter.[6] — גַּרְזֶן ist ein Quadrilitterum und mit كَرْزَن verwandt. Jedoch ist dieses arabische Wort möglicherweise dem Hebräischen entlehnt, so dass גרזן von der Verbalwurzel גרז abgeleitet sein kann.[7] — וְיִנָּאֵץ, Koh. 12, 5 ist wie נָס, Deut. 34, 7, nach نسّ, ‚vertrocknen‘, zu erklären.[8] — מְכֵרֹתֵיהֶם, Gen. 49, 6, ist vielleicht mit مجّر, ‚Heer‘, verwandt.[9] — שֶׁכֶר, Jes. 19, 10, hängt vielleicht mit سكر

[1] Wb. 402, 25—27.

[2] Wb. 602, 13—19.

[3] Wb. 289, 1—4.

[4] Wb. 66, 2, vgl. 577, 25.

[5] Wb. 343, 21—23. S. Gesenius, Thesaurus 738ᵃ, wo nur die weibliche Form لبوة zur Bezeichnung der Löwin angeführt wird. Nach dem Ḳâmûṣ (W. لبا) bedeutet لَبُؤ soviel als رَجُل, ‚Mann‘.

[6] Wb. 138, 18—22. Der Ausdruck: وأن يكون مجانسا للّفظ العربى الذى هو هممت همّة beweist deutlich, dass Abulwalîd eine wirkliche Verwandtschaft des supponirten גמם mit همّ annahm.

[7] Wb. 148, 22—26.

[8] Wb. 418, 24 ff., 419, 11 ff.

[9] Wb. 374, 4. Dozy, Suppl. I, 180ᵃ kennt für diese Bedeutung von مجّر nur dieses Beispiel.

zusammen, in der Redensart نَهر مُسْجور, ein voller Strom, سَجَرْتُه, ich habe ihn gefüllt: שֶׁכֶר wäre dann der gefüllte Wasserbehälter.[1] — Sowohl ספק als שפק erklärt ʿAbulwalîd mit صفق, ‚schlagen‘.[2] — Die Bezeichnung غُرْفَة für den siebenten Himmel ist verwandt mit עֲרָבוֹת, Psalm 68, 5.[3] — יָפִיחוּ קִרְיָה, Prov. 29, 8, ist vielleicht nach der Redensart أفاح فى الارض ‚er gieng im Lande‘ zu erklären, obgleich das arabische Zeitwort intransitiv ist, das hebräische transitive (etwa ‚gehen, schwinden machen‘) Bedeutung hat.[4] — קטר ist mit قتر zu vergleichen.[5] — שֹׁל תָּשֹׁלּוּ, Ruth 2, 16, ist verwandt mit der Phrase أَزْلَلْتُ إلَيْهِ صَنِيعَةً ‚ich habe ihm eine Wohlthat zugewendet‘, oder أَزْلَلْتُ لَهُ مِنْ حَقِّهِ ‚ich habe ihm von seinem Rechte zukommen lassen‘.[6] — יְקוֹסֵס, Ez. 17, 9 ist verwandt mit قصّ.[7] — רְתֵת, Hos. 13, 1, ist einigermaassen verwandt mit رَثْيَة, Schmerz der Gelenke.[8] — Hieher gehören die Fälle, in denen Abulwalîd zur Vergleichung der hebräischen mit der arabischen Wurzel Transposition der Consonanten zur Hilfe nehmen muss. Auf diese Weise vergleicht er גְּזֵרָה, Lev. 16, 22, mit أَرْض مُجْرُوزَة, vegetationsloses, wüstes Land;[9] הכר, Hiob, 19, 3, mit كهر, Jemanden unfreundlich aufnehmen;[10] יַחֲלִיץ, Jes. 58, 11, mit يُخْضِل, ‚befeuchten‘[11]; חסל, Deut. 28, 38, mit لحس, ‚belecken‘;[12] וְנָקֹטּוּ, Ez. 6, 9, und נָקְטָה, Hiob 10, 1,

---

1 Wb. 482, 22—25.

2 491, 21 f. Die Rouener Handschrift hat das dem Hebräischen näher stehende, aber weniger gebräuchliche سفق. Ibn Koreisch, Ris. 78, 16, erklärt ויספק, Num. 24, 10, und ספקתי, Jerem. 31, 18, mit تصفيق.

3 Wb. 547, 12.

4 Wb. 565, 24 f.

5 S. oben S. 148.

6 Wb. 724, 8—10.

7 Wb. 639, 3.

8 Wb. 691, 1.

9 Wb. 131, 28—31; vgl. Gesenius, Thesaurus 279ᵃ. Neubauer hat unrichtigerweise die Leseart مُجْزُوزَة in den Text seiner Ausgabe gestellt (so auch Notice, p. 189), während die Oxforder Handschrift, wie aus n. 46 ersichtlich, das Richtige hat. Dass die Vergleichung nur durch Transposition erzielt ist, darauf deutet auch das بعض المجانسة والمشابهة, womit Abulwalîd sie einführt.

10 Wb. 173, 22 f. S. Revue des Études Juives, Bd. VI, p. 210 f.

11 Wb. 230, 30.

12 Wb. 239, 7.

mit قنط, ‚verzweifeln‘;[1] רחש, Psalm 45, 2, mit رشح, ‚schwitzen‘;[2] שְׁגַר Deut. 7, 13, שֶׁגֶר, Exod. 13, 12, mit شَرْخ, ‚Jahresnachkommenschaft des Kameles‘;[3] שׁוֹע, Jes. 22, 5, mit وشع, ‚den Berg ersteigen‘.[4]

Wenn wir nun an die Hauptmasse der von Abulwalîd gebotenen Wurzel- und Wortvergleichungen herantreten, so wird es zweckmässig sein, zunächst diejenigen zu behandeln, in denen ihm, wenn auch nicht immer in demselben Sinne, Ibn Ḳoreisch vorangegangen war, und dann die grössere Menge der Vergleichungen, für die zumeist Abulwalîd die Priorität beanspruchen darf. Es braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden, dass es zumeist seltene Wurzeln oder in irgend einer bestimmten Bedeutung nur vereinzelt vorkommende Wurzeln des hebräischen Wortschatzes sind, die Abulwalîd durch Herbeiziehung der verwandten Sprache zu erklären und zu beleuchten trachtet. So gesucht und fremdartig auch manche dieser Vergleichungen erscheinen mögen, die meisten führen die Wortforschung auf die richtige Fährte und sind auch heute noch von Werth.

A.

אֲנָךְ, Amos 7, 7 ist so viel als آنُك, ‚Blei‘, nämlich dasjenige, mit dem der Baumeister seine Mauer misst.[5] — אשישים, Jes. 16, 7,

---

1 Wb. 633, 17—20 (mit Anführung der Ḳorânstelle: وهو الذى ينزل الغيث من بعد ما قنطوا, Sûre 42, v. 27). Abulwalîd nimmt zuerst, mit Berufung auf den Mustalḥiḳ an, dass die zwei Worte Niphal von קטט seien; dann aber bemerkt er, die Bedeutung derselben sei قُنُوط, und es sei dann eine Transposition anzunehmen: فهى اذنْ مقلوبة (Neubauer hat فهو).

2 Wb. 677, 6. Es sei ein metaphorischer Ausdruck und am besten mit أَنْبَطَ, ‚hervorsprudeln machen‘, zu übersetzen.

3 Wb. 703, 26: والشرخ بالخاء عند العرب نتاج كلّ عام. Diese Definition ist nach Ḳâmûṣ zu ergänzen: نتاج كل سنة من اولاد الإبل.

4 Wb. 711, 2 f.

5 Wb. 58, 34—59, 5 (Z. 4 l. البَنّاء, ‚Baumeister‘). Bei Ibn Ḳoreisch, Risâle 63, 11 heisst es zunächst: עלי סור אנך והו אלקודיר. Das ist nicht, wie Gesenius, Thesaurus 126ᵃ, z. 11, will, zu dem übrigens keinen Sinn gebenden אלקדיר, القدير, zu emendiren, sondern für אלקודיר ist zu lesen אלקזדיר; dieses القزدير ist eine andere Schreibung für القصدير, d. i. κασσίτερος, ‚Zinn‘. Auch Abulwalîd, Wb. 84, 20 giebt قزدير als

sind die ‚Grundlagen‘, nämlich des Reiches, Volkes; das Wort ist verwandt mit أسس, أساس.[1] — בּוּקָה, Nachum 2, 11, und die anderen Derivate der Wurzel sind zu erklären nach بائقة, ‚Unfall‘; z. B. باقتهم البوائق, ‚Unfälle haben sie betroffen‘.[2] — Wie ברא, bedeutet auch برأ ‚erschaffen‘, z. B. برأ الله الخلق.[3] — Zu וּבִתְּקוּךְ, Ezech. 16, 40, vgl. انبثق السقاء, von einem zerrissenen, gespaltenen Schlauche.[4] — גִּלְדִּי, Hiob 16, 15, = جلدى, ‚meine Haut‘.[5] — ואהימה, Psalm 55, 2, תהימנה, Micha 2, 12. So sagt man im Arabischen vom Toben und Schreien verworrener, unverständlicher Stimmen: القوم يهميمون.[6] — וְזִהֲמַתּוּ, Hiob 33, 20;

Uebersetzung von בְּדִיל, s. ferner Dozy, Suppl. II, 343 ob. Auch die weitere Angabe Ibn Ḳoreisch's: יקאל ללקדר אלמקדרה מְאֻנְּכָה ist von Gesenius unglücklich übersetzt worden: ‚Ita dici solet de fato: fatum מאנכה, i. e. appensum.‘ Aber hier ist offenbar für אלמקדרה zu lesen אלמקודרה, اَلْمُقَزْدَرَة, d. i. soviel als المقصدرة; vgl. Ibn Baṭûṭa III, 252 (angeführt bei Dozy II, 355b): احدهما نحاس والآخر مقصدر. Die Angabe Ibn Ḳoreisch's, in der das zweite Wort للقدر zu lesen ist, bedeutet demnach: ‚Man nennt den verzinnten Topf مُأَنَّكَة.‘ Dieses Derivat von آنك findet sich im Ḳâmûs zwar nicht, auch Dozy bietet es nicht, doch ist seine Existenz und Bedeutung durch Ibn Ḳoreisch genügend festgestellt. — Ebendaselbst hat Gesenius auch eine aus Tanchûm Jerûschalmi angeführte Stelle unrichtig erklärt. Dieselbe lautet: ר׳ יונה שרח פי חומת אנך קצריר והו פי אלערבי אנך ומעני בידו אנך הו אלקצריר אלדי יכון פי אלחיט אלדי יזן בה אלבנא אלבנאיה ללא תתעוג. Das nicht verstandene קצריר emendirt nun Gesenius zu einem supponirten قدرير, wonach dann das ganze Citat missverständlich übersetzt wird. Vielmehr ist קצריר leichte Corruptel aus קצדיר, قصدير, ‚Zinn‘. Auffallend ist der Widerspruch zwischen der Anführung der Abulwalîd'schen Erklärung bei Tanchûm und zwischen der nun vorliegenden Erklärung Abulwalîds im Wörterbuche, indem hier nicht قصدير, sondern رصاص (Wb. 58, 34 und 59, 3) als Aequivalent von אנך gegeben wird. Hier scheint Tanchûm aus Versehen R. Jona statt R. Jehûdâ (ibn Ḳoreisch) genannt zu haben. Die Worte des übrigens nicht wörtlichen Citates: אלדי יזן בה אלבנא אלבנאיה finden sich in der That bei Ibn Ḳoreisch, Ris. 63, 14, während ihnen bei Abulwalîd, Wb. 59, 3 entspricht: الذى يقدر به البناء البنيان.

[1] Wb. 69, 12—15, ibid. 22 f. Ibn Ḳoreisch, Ris. 86, 17, übersetzt أساسات. Vgl. auch Menachem, Machbereth אש VI, 35a.

[2] Wb. 87, 15—17; Risâle 66, 8.

[3] Wb. 107, 33; Ris. 66, 10.

[4] Wb. 117, 6 f.; Ris. 66, 20.

[5] Wb. 136, 13; Ris. 68, 5.

[6] Wb. 172, 25—27; Ris. 71, 15: המו גוים هاموا الاحزاب هياما. Vgl. die Angaben bei Dozy, Suppl. II, 776, zu هيم I: ‚Pour l'hébreu המם (lies

vgl. زَهِمَ. Der Sinn ist, dass er an seiner Speise Ekel hat, sie verabscheut.[1] — ועוע, Habakkuk 2, 7, bedeutet was زَعْزَعَ im Arabischen.[2] — יִזַּח, Exod. 28, 28, Niphal von זחח, bedeutet so viel als ينزح, ‚sich entfernen‘.[3] Ist aber die Wurzel dieses Zeitwortes נזח, so ist نزوح, ‚entfernt sein‘, zu vergleichen.[4] — טַל so viel als طَلّ, also von Wurzel טלל.[5] — דֶּלֶף טֹרֵד, Prov. 27, 15, ist zu übersetzen mit وَكَفٌ طارد: das ‚Einrinnen‘ des Regens, welches den Menschen aus dem Zelte ‚verjagt‘.[6] — כָּחַלְתְּ, Ez. 23, 40, hat die Bedeutung des gleichen arabischen Wortes, also كَحَلْتِ.[7] — כסוחה, Psalm 80, 17, כסוחים, Jesaia 33, 12, sind am besten nach كسح, ‚wegfegen‘, zu erklären.[8] — לֶחֶם an einigen Bibel-

המה) Saadja, Ps. 18, 39, 46, 55;‘ und ib.: ‚هُيام = המון, Saadja, Ps. 65.‘ — In Jesaia 17, 12, übersetzt Saadja (ed. Paulus I, 101) המון mit جَمْهور, und יהמיון — כהמות mit يضجّون — كضجيج; ضَجَّ ist auch bei Abulwalîd, 172, 6, das erklärende Synonym zu هام. Jes. 59, 11, übersetzt Saadja ונהמה mit ونهيم, aber Jes. 51, 15, ויהמו mit فتهيج. הָמוֹן übersetzt er in Jes. 5, 13; 13, 4; 16, 14, u. s. w. mit جمهور.

1 Wb. 188, 16 f. Abulwalîd vergleicht الزهم in der vom Ḳâmûs gegebenen Bedeutung ‚Gestank‘ (الريح المنتنة) und sagt dann von dem zu erklärenden hebräischen Satze (וזהמתו חיתו לחם): ومعناه ان يعاف الطعام ويكرهه; ‚indem seine Speise ihm übelriechend dünkt, verabscheut er sie‘. Ein arabisches Zeitwort von dieser Wurzel und Bedeutung scheint Abulwalîd nicht zu kennen. Hingegen übersetzt Ibn Ḳoreisch, Ris. 72, 6 (ebenso David b. Abraham, Likk. Kadmonijôth, p. 143): تزهم نفسه الطعام, wohl تُزْهِمُهُ zu lesen; und ʿAli b. Suleimân in den Auszügen am Schlusse der Neubauer'schen Ausgabe von Abulwalîds Wb., 782, 18, übersetzt: أَزْهَمَتْهُ حيوته الخبز. Dozy I, 610a, kennt nur letztere Stelle als Beleg für زهم, IV in der Bedeutung: dégoûter quelqu'un de. — Bei Sal. Parchon, Machbereth, ed. Stern, p. 17c s. v. זהם ist für לשון מראות jedenfalls לשון סריחות zu lesen, wie auch schon de Rossi gelesen hatte, nach Stern's Angabe daselbst; סריחות ist nichts anderes als die Uebersetzung von زُهْم. Auf dieses geht auch Menachem b. Sarûḳs בְּאשׁ zurück, s. Anhang I.

2 Wb. 641, 25: والזעוה في العبرانية مثلها في العربية. Ris. 72, 2 f. wird auch זעוה, וזעה und שיזועו, Koh. 12, 3 mit زعزعة erklärt.

3 Wb. 190, 30 f.; Ris. 72, 3: يتزحزح.

4 Wb. 421, 5.

5 Wb. 263, 21; Ris. 74, 18.

6 Wb. وكف طارد اى يطرد الانسان من البيت لكثرته . . .; Ris. 74, 22 ist مُطَرِّد im Sinne von ‚beständig, unaufhörlich‘ verglichen.

7 Wb. 314, 8: على ظاهره من لفظ العربي; Ris. 75, 9.

8 Wb. 327, 1—4; Ris. 75, 14. Saadja zu Jes. 33, 12: مكسوح, zu Jes. 5, 25: مكسوحة.

stellen (Lev. 3, 11, Num. 28, 2, Hiob 6, 7) und לְחֻם Zeph. 1, 17, auch Hiob 20, 23, ist nach dem arabischen لَحْم, ‚Fleisch' zu erklären.[1] — מָהִיר = ماهر, ‚geschickt, klug'.[2] — מַגָּל = مِنْجَل, ‚Sichel'.[3] — Zu עֵקֶר, Lev. 25, 47: im Arabischen nennt man عُقْر die Wurzel einer Sache;[4] auch sagt man im selben Sinne عِكْر.[5] — Zu פֶּטֶר Exod. 13, 1, פּוֹטֵר, Prov. 17, 14: im Arabischen sagt man im Sinne von ‚sich spalten' تفطّر und انفطر.[6] — פתת = فتّ, ‚zerstücken, zerbrechen'.[7] — Zu צבר vgl. صبروا طعامهم, ‚das Getreide in einen Haufen vereinigen', صُبْرَة, ‚Getreidehaufen'.[8] — צַחְצָחוֹת, Jes. 58, 11, ist mit dem gleichbedeutenden ضحاضح zu übersetzen; ضحضح bedeutet ‚dürre, trockene Ebene'.[9] — צֵלָע, Rippe, = ضِلْع.[10] — קֻבָּה, Num. 25, 8 ist dem gleichen arabi-

[1] Wb. 351, 26—28. Ris. 75, 20 nur Zeph. 1, 17 ולְחֻמם (Was bedeutet daselbst לחומם כאלמן אבל?) Vgl. Menachem s. v. לחם II, p. 113a.

[2] Wb. 366, 20; Ris. 76, 2.

[3] Wb. 405, 7; Ris. 76, 2 und 92, 17.

[4] Wb. 544, 32: وفى لسان العرب ايضا يقال لاصل الشى عُقْر. Hier hat Abulwalîd, wie es scheint, eine specielle Bedeutung verallgemeinert. Im Ḳâmûṣ wird zu den Bedeutungen von عُقْر gerechnet: وسط الدار واصلها; ferner مُعْظَم النار ومُجتمعها. Bei Dozy, Suppl. II, 152, wird im Sinne der letzteren Bedeutung, als dem Dialect von Ḥiĝâz und Neĝd angehörig, angeführt: ‚عُقْر النار est معظمها واصلها.' عُقْر bedeutet demgemäss sowohl beim Hause, als beim Feuer, den Stamm, Haupttheil. Dies verallgemeinert Abulwalîd, vielleicht nach einer original arabischen Vorlage, und sagt: اصل الشى. — Ibn Ḳoreisch, Ris. 79, 4, vergleicht nicht عُقْر, sondern عُقَار, pl. عقاقير.

[5] Wb. 545, 2. العكر wird von Ḳâmûṣ mit الأصل definirt.

[6] Wb. 570, 25 f.; Ris. 80, 7: انفطار يعنى انفتاح تقول العرب فى القرآن اذا السما انفطرت.

[7] Wb. 592, 7 f.; Ris. 80, 19.

[8] Wb. 599, 8 ff. (Ḳâmûṣ hat statt صبروا: صبّروا). Ris. 80, 4 v. u., wo statt כרסין zu lesen ist כדסין; كدسين giebt auch Abulwalîd 599, 11 als Synonym von صبرتين.

[9] Wb. 605, 29-32; Ris. 91, 18 ist צחיח סלע, Ezech. 24, 8 — auch nach Abulwalîd mit צחצחות gleichbedeutend — übersetzt mit ضحضاح (sic) الصخر.

[10] Wb. 611, 26; Risâle 91, 15. Bei Abulwalîd beziehen sich die Worte: مجانس للفظ العربى اعنى الضلع nur auf das unmittelbar vorher stehende Wort שומרי צלעי, Jerem. 20, 10, während die vorhergehenden Citate nicht zur Bedeutung ‚Rippe' gehören, sondern in der Rouener Handschrift (s. n. 2) richtig als تعس وعطب erklärt werden. Diese beiden Worte hätten in den Text, und zwar Z. 25, nach ובצלעי שמחו

schen Worte قُبَّة verwandt.[1] — קֵבָה, Deut. 18, 3 ebenso קֳבָתָהּ, Num. 25, 8, gehören zu قِبَة, ‚Magen‘.[2] — قمط bedeutet ‚Binden der Hände und Füsse‘; damit ist vielleicht קמט, Hiob 16, 8 und 22, 16, verwandt.[3] — מַרְבֵּק, I Sam. 28, 24, Amos 6, 4, ist der Ort, an dem man das Schaf oder Kalb mit dem ربق genannten Stricke anbindet, um es zu mästen.[4] — Zu רגז: im Arabischen bedeutet رجز ‚erbeben, erschüttert werden‘, von Zorn, Furcht oder anderen Affecten.[5] — רחת, Jes. 30, 24, ist das zum Worfeln des Getreides benützte Werkzeug, arabisch مِرْوَاح.[6] — رصف bedeutet an einem Ort, wo Wasser fliesst, — als Steg — aneinander gereihte Steine; ferner sagt man vom Zusammenbinden der Füsse: رصف قدميه. Damit sind verwandt רצפה, Esth. 1, 6 und Ez. 40, 17, מרצפת II Kön. 16, 17, ferner רצוף, Hoh. 3, 10.[7]

ונאספו, gesetzt werden müssen. Parchon, Machbereth 57ᵇ, hat sie mit מכאוב übersetzt.

1 Wb. 623, 15. Ueber Ibn Koreisch s. folgende Anmerkung. Auch Dûnasch hat das Wort in seiner Liste.

2 Wb. 623, 18. Statt القبّة, wofür auch القِبَة stehen könnte, hat die Rouener Handschrift القبا. Und so übersetzt auch Ibn Koreisch, Ris. 81, 21 f. קֳבָתָהּ mit قباها, ebenso הַקֵּבָה (אל) mit قباء; erklärend setzt er hinzu: من الاحشاء. قبا ist demnach eine Nebenform von قِبَة, wie das bei Dozy II, 307ᵇ, genannte قباوة.

3 Wb. 636, 27 f.; Ris. 82, 11 f.

4 Wb. 663,15 f.; Ris. 83,9 f.: تسمّى العرب مرابط الجدى ربق, danach wäre der Stall selbst ربق genannt. Die von Gesenius, Thesaurus 1260ᵃ aus Tanchûm citirte Stelle beruht auf Abulwalîd. Bei diesem muss Z. 15 vielleicht statt تربق gelesen werden تربط, wie Tanchûm hat.

5 Wb. 663, 27 f., vgl. 192, 20 f.; Ris. 83, 3.

6 Wb. 670, 29. Dozy I, 568ᵇ, hat nur dieses Beispiel für diese Form der sonst مروح genannten Getreideschaufel. Ibn Koreisch, Ris. 83, 5, übersetzt רחת mit راحة und definirt das mit لوح صحيح, während er מִזְרֶה = المذرى mit أسنان متفرّقة also ‚gezahnte Gabel‘ definirt. Man darf damit vergleichen: راحة الخبّاز, ‚la planche sur laquelle le boulanger range les pains, quand il les met au four,‘ bei Dozy I, 566ᵇ, aus dem Muḥîṭ. Saadja zu Jesaia 30, 24 hat بالراح, vielleicht corrumpirt aus بالراحة. Nach Wetzstein in Delitzsch' Commentar zu d. St. heisst die Schaufel im Ḥaurân noch heute رَحْت oder رَحَت, was leicht aus راحة geworden sein kann, ohne dass man eine andere Wurzel als روح anzunehmen nöthig hat.

7 Wb. 687, 32—688, 2. Ibn Koreisch, Ris. 83, 19, übersetzt רִצְפָה und מַרְצֶפֶת mit رصيف, wohl in der bei Dozy I, 534 angegebenen Bedeutung: chaussée, trottoir.

— In Ruth 2, 17 ist של תשלו vielleicht mit أَسَلَ, ‚stehlen‘ verwandt.[1] — שֶׁלַח = سلاح, ‚Waffe‘; im Dialecte von Jemen nennt man das Schwert شلحا.[2]

B.

הָאֲגַמִּים, Jer. 51, 32, könnte zwar auch als ‚am Ufer wachsendes Schilf‘ genommen werden; doch sehr wahrscheinlich ist, dass hier das Wort den Sinn von أُجُم, plur. آجام, ‚Festung‘, hat.[3] — אוּר, ‚Hitze, Feuersglut‘, ist verwandt mit أُوار, plur. أُور, ‚Hitze der Sonne, des Feuers‘.[4] — Wenn in באזקים, Jer. 40, 1, האזקים, ib. v. 4, das א radical ist, ist damit zu vergleichen أَزِق, ‚im Kampfe beengt sein‘, مأزق, ‚der Kampfplatz‘, weil er enge ist.[5] — أطيط bedeutet das Knarren eines neuen Sattels oder Riemens, auch das Brummen des Kamels. Damit verwandt ist אִטִּים, Jes. 19, 3: so werden die Wahrsager genannt, wegen der leisen, murmelnden Stimmen, die sie hören lassen und als Stimmen der Todten ausgeben.[6] — אֱלִיל bedeutet ‚absurd, nichtig‘, daher אלילים, ‚die Götzen‘; am besten ist damit zu vergleichen أَليل, ‚Wehegefühl‘, أليلة, ‚Schmerz des Fiebers oder sonstiger Schmerz‘. Dahin gehört auch אַלְלַי.[7] — אַלְיָה = إِلْيَة, ‚Fettschwanz‘ was vulgär auch لِيّة gesprochen wird.[8] — أَنِيح bedeutet ‚das Herauslassen des lange gezogenen Athems, Seufzen, besonders auch das vor Kummer; damit verwandt ist נֶאֱנַח, die Uebersetzung von אֲנָחָה ist أنيح.[9] — In אָפוּנָה, Psalm, 88, 16, ist das ה para-

[1] Wb. 724, 4 f. (vgl. oben S. 150); Ris. 86, 7 wird سل I, ‚wegziehen‘, verglichen.

[2] Wb. 726, 34; Ris. 86, 8.

[3] Wb. 20, 12—16. Ibn Ḳoreisch, Ris. 60, 16, erklärt das Wort in der ersten Bedeutung.

[4] Wb. 28, 10—12.

[5] Wb. 31, 23—25.

[6] Wb. 36, 14—20. Gesenius, Thes. 76[a], hat nur nach der Oxforder Handschrift, darum lückenhaft, citirt.

[7] Wb. 46, 9—14. Auch עֲצַבִּים, Götzen, leitet Abulwalîd, Wb. 540, 20, von עֶצֶב, Schmerz, ab. Die Götzen sind im figürlichen Sinne als ‚Leiden, Schmerzen‘ oder als solche bewirkende, bezeichnet.

[8] Wb. 46, 34. Die Wörterbücher kennen bloss أَلْيَة. Im Ḳâmûṣ heisst es sogar ausdrücklich: ولا تقل إلية ولا لِيّة. Dozy II, 560[b], bringt für لِيّة mehrere Beispiele aus 1001 Nacht, إلية gar nicht.

[9] Wb. 58, 24—28.

gogisch; אָפּוֹן, ist so viel als إِفّان, Zeit.[1] — אשיותיה, Jes. 50, 15, ist entweder mit اساياها, Plural von اسيّة, ‚festgegründeter Bau', zu übersetzen, oder mit اواسيها, Plural von آسية, ‚Säule, Pfeiler'.[2] — Nach der gewöhnlichen Auffassung bedeutet אֶשֶׁל, Gen. 21, 33, dasselbe was أَثْل, eine Art Tamariske; aber man kann es auch als Collectivnamen für alle Arten Bäume auffassen. Das Wort ist dann verwandt mit أَثْل, ‚Grundlage, Wurzel einer Sache', woraus تأثّل, von Jemandem, der ein Grundstück oder Haus erwirbt, gleichsam Wurzeln schlägt (‚sich bewurzelt', Gesenius).[3] — Die Araber nennen ein vegetationsloses Grundstück بلّوقة und sagen vom Verschliessen der Thüre: أبلقتُ الباب; damit verwandt ist מְבֻלָּקָה, Nachum 2, 10, in der Bedeutung ‚wüst, uncultivirt', gleichsam verschlossen, so dass Niemand da wohnt oder hin kömmt.[4] — בָּעַלְתִּי, Jer. 31, 31, ist zu vergleichen mit بعل الرجل بأمره, von Jemandem, der seines Zustandes überdrüssig wird.[5]

---

[1] Wb. 65, 7—14. S. Delitzsch, Commentar zu d. St., 3. Auflage, II, 92. Bei Gesenius, Thesaurus 138ᵇ, und auch noch in der 9. Auflage (1883) des Handwörterbuches, p. 656 s. v. אֹפֶן, ist angegeben, dass Abulwalîd אָפְנָיו, Prov. 25, 4, mit إِفّان, ‚Zeit' vergleicht. Das ist ganz aus der Luft gegriffen, da Abulwalîd zwar im selben Artikel, in dem אפונה behandelt wird, auch אפניו bespricht (Wb. 65, 1—4), aber es mit פָּנִים erklärt: das א sei hinzugetreten, wie in אֲבָנִים, aus בנים. עַל אָפְנָיו bedeutet nach Abulwalîd dasselbe, was arabisch على وُجْهِه.— Im Artikel פון (565, 30—566, 9) giebt Abulwalid eine andere, aber ähnliche Erklärung von אָפוּנָה; es sei mit فينة, im Sinne von حين, Zeit, verwandt, und das א sei paragogisch, wie in dem mit רֶגַע gleichbedeutenden אַרְגִּיעָה, Prov. 12, 19. אפונה bedeutet nach beiden Vergleichungen Abulwalîd's, ‚zu jeder Zeit', ‚immerfort'.

[2] Wb. 70, 16 f., 25 ff. Bei Dozy I, 24ᵃ, liest man: ‚أسيّة, pl. اسايا, colonne, Abou'l Walîd 70, 16 et 17'. Das ist offenbar eine Verwechselung mit dem zweiten, von Abulwalîd zur Vergleichung herbeigezogenen Worte آسية, pl. أواسى, während das erstere Wort bei Abulwalîd 70, 16 so definirt wird: وهى ما أُسّس من بنيان فاحكم.

[3] Wb. 70, 32—71, 4. S. Gesenius, Thes. 159ᵇ.

[4] Wb. 97, 11—19. Für die Bedeutung ‚schliessen' von بلق IV, die sich im Ḳâmûṣ nicht findet, citirt Dozy nur unsere Stelle. — Gesenius, Thes. 214ᵇ benützt gerade die zweite entgegengesetzte Bedeutung von بلق ‚öffnen', zur Erklärung von בלק.

[5] Wb. 102, 7—10 (s. Ges. Thes. 223ᵇ). Vgl. 88, 11, wo בחלה בי, Zach. 11, 8, übersetzt wird mit بَعلتْ بى, und 102, 11 f., wo das ח von בחל als aus dem ע von בעל gewandelt erklärt wird.

— نَصَعْتُ الشى bedeutet ‚eine Sache spalten‘; damit zu vergleichen ist בצע in יבצעו, Joel 2, 8, ובצעם, Amos 9, 1, vielleicht auch ויבצעני, Hiob 6, 9.[1] — גָּלְשׁוּ, Hoh. 4, 1, ist vielleicht so viel als جلست.[2] — Zu חֲמוֹר גָּרֶם, Gen. 49, 14, vgl. رجل جريم, ‚ein Mann von grossem Körper‘.[3] — וַתְּדַבֵּר, II Chr. 22, 10 (= ותאבד II Kön. 11, 1), ist verwandt mit دبر القوم, ‚umkommen‘, دابر الرجل, ‚sterben‘, دبار, ‚Untergang‘.[4] — דָּגָן, Getreide = دُخْن.[5] — Die Interjection אֲהָהּ, längere Form von הָהּ, ist verwandt mit أَهَّة تأوّه und آهَة, vom schmerzlichen Seufzen.[6] — Mit هيد treiben die Araber die Kamele an; damit mag הֵידָד verwandt sein.[7] Doch möglicherweise hängt dieses Wort mit هدّ, ‚zerbrechen‘, zusammen und bedeutet Zerbrechung, Zertrümmerung, als Ausruf genommen.[8] — Zu תַהְכְּרוּ לִי, Hiob 19, 3, vergleiche entweder تهكروا منّى, ‚ihr seid sehr erstaunt über mich‘;[9] oder es ist durch Transposition aus كهر zu erklären.[10] — Die Myrthe, آسٌ, heisst bei den Arabern von Jemen هَدَس = הדס.[11] — אל תָּהֹלּוּ, Psalm 75, 5, ist verwandt mit هلّ IV, vom Erheben der Stimme.[12] — همر I und VII wird vom Ausgegossenwerden,

---

[1] Wb. 104, 18. Zur Thatsache, dass Abulwalîd بصع (ausdrücklich بالصاد الغير معجمة), nicht بضع, mit شقّ erklärt, bemerkt Dozy I, 92ª; ‚C'est étrange, mais il l'atteste formellement‘.

[2] Wb. 137, 26 f. Nach Gesenius, Thes. 291ª, meint Abulwalîd جلّس, ascendit. Doch mag er eher an die Bedeutung ‚sitzen‘ der I. Form gedacht haben, in dem Sinne, in welchem auch Delitzsch im Commentar zur St. גלש mit جلس identificirt. Vgl. auch جلس الى, ‚s'asseoir en se tournant vers . .‘, Dozy I, 207ª.

[3] Wb. 146, 2 f.

[4] Wb. 152, 9—11. Auch den Hiphil הִדְבִּיר rechnet Abulwalîd zu dieser Verwandtschaft, aber nicht דֶּבֶר, ‚Seuche‘.

[5] Wb. 153, 5. Mit دخن übersetzt Saadja דָּגָן, s. Dozy, Suppl. I, 425ª. Gesenius, Thes. 321ª, berichtet dasselbe von Abu Said und bemerkt dazu: ‚quod magis samaritanum quam arabicum putem‘.

[6] Wb. 169, 2 f. Für أَهَّة kennt Dozy I, 42ᵇ, nur eine Stelle.

[7] Wb. 170, 5 f. Ḳâmûṣ hat nur هَيْدَ und هِيدَ. Dozy II, 774ª, kennt für هيد nur unsere Stelle.

[8] Wb. 170, 7—9.

[9] Wb. 173, 20—22. Abulwalîd والهَكَرُ بفتح الكاف اشدّ التعجّب; Ḳâmûṣ: الهَكَر العجب واشدّه.

[10] S. oben, S. 150, Anm. 10.

[11] Wb. 170, 17.

[12] Wb. 174, 14.

Sichergiessen des Wassers gesagt; damit könnte verwandt sein מַהֲמֹרוֹת, Psalm 140, 11.[1] — Von תהותתו, Psalm 62, 4, ist die Wurzel התת = هتّ, ‚zu viel reden'; es ist daher zu übersetzen: إلى متى تهتهتون على الناس, das ist: ‚wie lange noch werdet ihr euren Zungen freien Lauf lassen, zum Unrechte, gegen die Menschen?'[2] — הבהבי, Hosea 8, 13, ist zu erklären nach هَبْهَبِى; so heisst arabisch der Koch, der das Fleisch brät. Die Worte זִבְחֵי וגו׳ bedeuten demnach: ‚das Volk neigt sich den Schlachtopfern der Bratenden zu, die da schlachten, braten und essen'.[3] Doch kann das Wort auch von هبهب, ‚schnell', erklärt werden; זבחי הבהבי bedeutet dann ‚rasch auf einander folgende, zahlreiche Opfer.'[4] — זבד, Gen. 30, 20, = زبد, ‚beschenken'.[5] — زال I und IV bedeutet ‚befreien'; danach הזלים, Jes. 46, 6, = الزائلون, ‚welche hinausnehmen'.[6] — Zu וחלתי, Hiob, 32, 6, vgl. زحل, ‚sich von einem Orte entfernen', ferner vom Zurückbleiben der gehenden Kamelin.[7] — יָחוּל, Jerem. 23, 19, = يحيل; man sagt: حال فى ظهر فرسه, ‚er sprang auf den Rücken seines Pferdes'.[8] — לא יחל דברו, Num. 30, 3, = لا يحيل كلامه, ‚er soll sein Wort nicht ändern, brechen'.[9] — בְּלִיל חָמִיץ ist vielleicht gestattet

---

[1] Wb. 178, 12—14. Parchon, Machbereth 16[d], erklärt demnach, doch ohne Begründung: אשר הנחלים ההולך בחוזק ובזעף. Abulwalîd selbst übersetzt das Wort nicht, sondern giebt blos den Sinn des Psalmsatzes an: ‚sie mögen fallen in einen Ort, wo sie sich nicht erheben und nicht herauskommen können'.

[2] Wb. 181, 28—33. Für diese Bedeutung von هتّ I (هتّ الرجل اذا اكثر الكلام) hat Dozy II, 745[b], nur unsere Stelle als Beispiel. Im Kâmûs wird هتهيت mit اسرع فى كلامه erklärt. Genauer ist die Begriffsbestimmung bei Abulwalîd, 182, 14—17.

[3] Wb. 183, 11—184, 5. Kâmûṣ (s. v. هبّ) erklärt الهبهبى auch mit القصّاب, ‚Fleischhauer'.

[4] Wb. 184, 9—12. Parchon, Machbereth 17[b], erklärt demgemäss: רצופים, Uebersetzung von متداركة, متتابعة in Abulwalîd's Erläuterung.

[5] Wb. 187, 5. Ibn Koreisch, Ris. 90, 13, bringt unter den Fällen, in denen hebr. ז arabischem ذ entspricht, auch ذبد = זבד. Wenn er dabei nicht, was auch unwahrscheinlich ist, an ذَبَّدَ, schlechte Aussprache für ضبط, gedacht hat (s. Dozy II, 2[a]), so muss man emendiren: זבוב — דבאב (statt זבד — דבד).

[6] Wb. 190, 7.

[7] Wb. 192, 8—12, 23, 25.

[8] Wb. 215, 19 f. Ibn Koreisch vergleicht حل, s. oben S. 146.

[9] Wb. 226, 16 f.

nach حمضة, eine begehrenswerthe Sache, als ‚kostbares‘ Futter zu nehmen, was ein passenderes Epitheton ist, als ‚gesäuert‘ oder ‚sauer‘.[1] — חמרמרו, Hiob 16, 16 und Echa 1, 20, ist entweder abzuleiten von جرت الاديم, ‚die innere Seite des Felles ablösen‘; das Wort bezeichnet demnach die Ablösung der Gesichtshaut durch die Thränen und die Ablösung der Eingeweide durch die Glut der innern Erregung. Oder man vergleicht جارّة القيظ, ‚die starke Sommerhitze‘.[2] — יַחְמוּר = يحمور, ein der Ziege ähnliches Thier.[3] — Mit حفش ‚kleines Zelt‘, kann man vielleicht חֹפֶשׁ, Ezech. 27, 20 und חָפְשִׁית, II Kön. 15, 5, erklären.[4] — חשרת מים, II Sam. 22, 12, ist verwandt mit محشر, ‚Versammlungsort‘; vgl. auch die Redensart: حَشَرَتْهُم السنة, ‚das Jahr führt sie aus den verschiedenen Gegenden zusammen‘.[5] — חשוריהם, I Kön. 7, 33, sind die dünnen Spitzen der Räder; vgl. حَشَرْتُ السنان, vom Zuspitzen der Lanzenspitzen, ferner حَشْر, das Dünne an den Ohren und die Feder des Pfeiles.[6] — Zu טפחתי, Echa, 2, 22, und טפוחים, ib. v. 20, kann man vielleicht die Redensart vergleichen: طفحت القدر بزبدها, vom Topfe, der Schaum auswirft, überfliesst; ferner: طفحت المرأة بولدها, vom Gebären.[7] — טריה, Jes. 1, 6, bedeutet was das gleiche Wort

---

[1] Wb. 234, 23—25: ولولا تعسّف المتعسّفون لقلت انّه مجانس لقول العرب للشىء الشهىّ حمضة بالضاد المعجمة اى علفا شهيّا. Nach Ḳâmûṣ ist الحمضة ‚die Lust zu einer Sache‘: الشهوة للشى. Abulwalîd schlägt zur Uebersetzung von חָמִיץ im Sinne seiner Erklärung حموض, ‚begehrenswerth, kostbar‘, vor, ein Wort, für das Dozy I, 323ᵃ, sonst keinen Beleg hat; auch für حمضة in der von Abulwalîd gebrachten Bedeutung hat Dozy keinen weiteren Beleg. D. Kimchi hat diese Erklärung von Abulwalîd für חמיץ ungenau angeführt, und in seinem Namen Gesenius, Thes. 493ᵃ. — Neubauer las das ترجم, Z. 29, anstatt نُرْجِم, activisch تَرْجَم und bezog es demnach auf Saadja's Uebersetzung, Notice sur la lexicographie hébraïque, p. 191.

[2] Wb. 235, 15—19.

[3] Wb. 236, 2.

[4] Wb. 242, 16 f. Ḳâmûṣ unter den Bedeutungen von حفش: والبيت الصغير جدّا. Vgl. Risâle 74, 1 f.

[5] Wb. 255, 8—11. Bei Gesenius, Thes. 536ᵃᵇ, ist die erste Hälfte citirt.

[6] Wb. 255, 11—15. Vgl. Gesenius, Thesaurus 536ᵇ, wo für دقاق und دقتها zu lesen ist رقاق und رقّتها.

[7] Wb. 267, 3—8. Für die erstere Redensart citirt Dozy II, 47ᵇ als alleiniges Beispiel unsere Stelle.

im Arabischen.[1] — יהיר, Prov. 21, 24, bedeutet dem Hartnäckigen, der dauernd im Nichtigen verbleibt; vgl. يهر X, تَيَهَّر, ,hartnäckig sein'.[2] — Wie ים bedeutet auch يَمّ das Meer, und die Grundform des Wortes im Hebräischen lautet, nach Angabe eines arabischen sprachwissenschaftlichen Werkes, يمّا.[3] — יקהת, Gen. 49, 10, Prov. 30, 17, = وقِهَة, ,Gehorsam', vgl. auch أَيْقَه, ,gehorchen'.[4] — ירעה, Jes. 15, 4, ist vielleicht zu erklären nach وَرِع, ,schwach, feige', wozu das Verbum وَرُعَ.[5] — יכנף, Jes. 30, 20, ist möglicherweise verwandt mit كنف, ,verbergen, verhüllen', كنيف, Alles, was verhüllt, z. B. Schild.[6] — Zu כִּנּוֹר vgl. كنّار; dieses Wort bedeutet ,Laute', nach anderer Meinung ,Handtrommel', oder auch ,Cither'.[7] — כֶּסֶא, Prov. 7, 20, und כֶּסֶה, Psalm 81, 4, sind zu erklären nach كُسْء in den Redensarten: جئت على كسء الشهر, ,ich kam am Ende des Monates'; فعلت ذلك على كسء الشهر, ,ich that dies nach Schluss des Monates'. In Prov. ist zu übersetzen: ,am letzten Tage des Monates'; im Psalmvers: ,Lasset die Trompete erschallen am Neumonde, zum Schlusse, am Tage unseres Festes', das ist nach Darbringung der Opfer, vgl. Num. 10, 10, am Neumonde, der zugleich ein Festtag ist, also am ersten Tage des siebenten Monates.[8] — ארץ תלאובות, Hosea 13, 5, bedeutet بلاد اللاب, das ist dürre,

---

[1] Wb. 267, 31: كالعربدى nach der Oxforder, كاللفظ العربى nach der Rouener Handschrift, also طريّة, ,frisch'. Die Glosse der Rouener Handschrift hat طراوة.

[2] Wb. 278, 17—20. S. Gesenius, Thes. 583ᵃ.

[3] Wb. 284, 28: وقرأت فى لغة العرب اليمّ البحر واصله فى العبرانية يمّا. Gemeint ist das aramäische יַמָּא.

[4] Wb. 293, 22. Daselbst ist يقهة (יקהה) corrumpirt aus وقهة (וקהה).

[5] Wb. 297, 28—30.

[6] Wb. 325, 20—23.

[7] Wb. 325, 28. Den Singular كنّار, statt كنّارة, kennen die Wörterbücher sonst nicht. Dozy, II, 493ᵃ, citirt nur unsere Stelle, jedoch nur in der ersten Bedeutung: طنبور.

[8] Wb. 326, 8—18. Neubauer druckt das verglichene Wort كسى, was keinen Sinn giebt (so auch schon Notice sur la lex. hébr., p. 191, doch ohne Teschdîd). Vielmehr ist كُسْء zu lesen, welches Wort im Kâmûs so erklärt wird: وكُسْء كلّ شىء مؤخَّرة. Auch das إبداء in Z. 13 giebt keinen Sinn. Vielmehr ist آخِرًا (אכרא) zu lesen, in dem Sinne, wie es oben übersetzt und von Abulwalîd deutlich erläutert ist. In der Notice las Neubauer اخيرًا, aber er übersetzt es ganz unrichtig (p. 192, oben): ,qui est la fin (du mois précédent).'

heisse Gegenden; denn لأب bedeutet ‚dürsten‘, لابة, plur. لاب, ist das von der Sonne ausgebrannte, ausgedörrte Land.[1] — יִלָּבֵט, Prov. 10, 8, Hos. 4, 14, kann entweder mit يلبط به, ‚straucheln‘, übersetzt werden, oder mit يلتبط, ‚hinken‘.[2] — מִתְלַהֲמִים, Prov. 18, 8, ist verwandt mit لهم, ‚verschlingen‘: die Worte des Verleumders sind gleichsam verschlungen, sich verbergend.[3] — וַיִּמָּאֵס, Hiob 7, 5, ist vielleicht zu erklären nach مأست بين القوم, ‚unter den Leuten Verderben stiften‘.[4] — المدّة bedeutet ‚das Ende‘, مدود السماوات sind die Enden des Himmels; mit letzterem Worte ist auch מְמַדֶּיהָ, Hiob 38, 5, zu erklären.[5] — וימודד, Hab. 3, 6, bedeutet vielleicht ‚blicken‘, nach der Redensart مدّ البَصَرَ للشيء, ‚nach etwas hinsehen‘, wobei البصر das Subject zu مدّ ist.[6] — מזלות, II Kön. 23, 5, auch מזרות, Hiob, 38, 32, ist verwandt mit منازل; es sind dies die Stationen der Sonne und des Mondes.[7] — מָלֵא, Jer. 12, 6, bedeutet ‚sie alle in ihrer Gesammtheit‘, vollzählig; vgl. ملأ, ‚Versammlung‘. Ebenso ist מלא רעים, Jes. 31, 4 zu übersetzen: ملأ الرعاة, ‚Versammlung der Hirten‘.[8] — In מְמֻלָּח, Ex. 30, 35, ist vielleicht dieselbe Bedeutung anzunehmen, welche dem arabischen Zeitworte in der Redensart ملّح قدرك بالشحم zukömmt, also ‚schmücken, verschönern‘.[9] — Zu והמליטה זכר, Jes. 66, 7, vgl.: ملطت المرأة ولدها, vom Gebären.[10] — Zu מִנְחָה vgl.: منحتُ فلانا شاة, ‚ich

---

[1] Wb. 339, 1—6. Vgl. Dozy II, 554b.

[2] Wb. 343, 34—344, 2. Saadja ibn Danân (in den Nachträgen zu Wb., 793, 8) hat: يتعوّج فى كلامه كما نقول نحن يتلبّط (Dozy II, 513a emendirt يتعرّج für يتعوّج); er hat also die V., nicht die VIII. Form von لبط verglichen. Auch Joseph Kimchi, (s. David Kimchi's Wörterbuch s. v. לבט, Revue des Études Juives, VI, 211) hat יתלבט.

[3] Wb. 346, 26—29. Z. 29 ist für مستخف zu lesen مُسْتَخْفٍ; vgl. الخفيّة, Z. 27, wofür die Oxforder Handschrift ebenfalls unrichtig אלכפיפה hat.

[4] Wb. 362, 7—9.

[5] Wb. 364, 12—14. S. Dozy II, 573b.

[6] Wb. 364, 22—24.

[7] Wb. 369, 27; 370, 2.

[8] Wb. 375, 33 f.; 376, 6.

[9] Wb. 377, 28—31. Dozy II, 690a, nach einem in Catalonien verfassten Vocabular: ملّح II, embellir.

[10] Wb. 378, 6. Die Wörterbücher kennen nur املط IV, von der Kamelin, die ein ملط, d. i. ein unbehaartes Junges wirft.

habe ihm ein Schaf geschenkt', مِنْحَة, ,das Geschenk'.[1] — מְצַד, מְצוּדָה = مصاد, ,Hügel, Berggipfel'; das מ gehört, wie im Arabischen, zur Wurzel.[2] — מְצָרִים, Echa 1, 3, = أمصار, ,Grenzen'. Die Araber bezeichnen mit مصر die Scheide zweier Dinge, sogar die Sonne, als die zwischen Tag und Nacht scheidet.[3] — Zu מרט vgl. امّرط, ,ausgerupft werden'.[4] — לְמִשְׁעִי, Ez. 16, 4, bedeutet ,Reinigung, Säuberung', wie die II. Form von مشع, z. B. مَشِّعْ قصعتك, ,reinige deine Schüssel'.[5] — נבח = نبح, ,bellen'.[6] — תָּנוּט, Ps. 99, 1, ist entweder Prädicat zu הארץ und dann soviel als תמוט, ,wanken'; oder es ist ein transitives Verbum, mit ת als Subjectsbezeichnung der 2. Person und dem Objecte הארץ, in der Bedeutung von ناط, ,etwas aufhängen', womit dann zu vergleichen wäre תלה ארץ, Hiob 27, 7.[7] — נָס, Deut. 34, 7, bedeutet nicht ,fliehen', sondern so viel als das arabische نسّ, vom Vertrocknen des Brodes, Fleisches, oder vom Dürsten.[8] Zu נִיר, Jerem. 4, 3, ist zu vergleichen نير الطريق, ,die Furche des Weges'; zu נִיר, der aramäischen Uebersetzung von עוֹל, ,Joch', vgl. نير, das Holz auf dem Halse des Ochsen.[9] — נְטִיפוֹת, Jes. 3, 19, kann man vielleicht nach نُطْفَة, pl. نطف, erklären,

---

[1] Wb. 381, 28—30. Vgl. 423, 19—30, wo der Beweis geführt wird, dass מ in מנחה zur Wurzel gehört, besonders aus der Lesung des Plurals (in der Mischna) מְנָחוֹת, nicht מְנָחוֹת. Diese Beweisführung entnahm D. Kimchi s. v. מנח Abulwalîd.

[2] S. oben S. 124 f. Die Kritik dieser Ansicht der arabischen Grammatiker, dass das Mîm in مصاد radical sei, bietet Fleischer in Delitzsch's Commentar zu den Psalmen, zu Ps. 18, 3 (I. Band, S. 181).

[3] Wb. 390, 25—28.

[4] Wb. 393, 6 f.

[5] Wb. 396, 7—13; s. Gesenius, Thes. 829ᵃ. Dozy, II, 594ᵇ, kennt kein anderes Beispiel für مشع II in dieser Bedeutung. David Kimchi, Wörterbuch, s. v. שוע, citirt diese Ableitung im Namen seines Vaters. Unrichtig gibt Gesenius a. a. O. an, Kimchi habe eine andere Ansicht über למשעי im Namen Abulwalîds angeführt. Denn die angeführten Worte: פירש ר' יונה מענין השע עיניו gehören nicht mehr zum Absatze über למשעי, sondern mit ihnen wird der Absatz über השע ממני, Ps. 39, 14, eingeleitet (s. Wb. 710, 24 ff.).

[6] Wb. 401, 12 f.

[7] Wb. 416, 33 f.

[8] 417, 9—13. S. oben S. 149, über ויּנאץ.

[9] Wb. 420, 8 f., 13 f.

also ‚Perlen‘.[1] — Zu נוֹטֵרָה, Hoh. 1, 6, vgl. ناطور, ‚Feld- und Weinberghüter‘.[2] — נַעֲצוּץ, Jes. 55, 13, ist der Name irgend eines Baumes, nach der gewöhnlichen Ansicht des Lotus (سِدْر);[3] doch heisst arabisch نُغْض ein Baum, dessen Stacheln als Zahnstocher dienen.[4] — Zum Verbum נער, Jerem. 51, 38, auch Zach. 2, 17, vgl. نعر, vom Schreien eines Mannes oder vom Geräusch des aus den Adern hervorschiessenden Blutes; نُعير bedeutet den mit starker Stimme Begabten.[5] — Zu נקב, mit oder ohne שֵׁם als Object, vgl. نَقَّبْتُ باسمه, wenn man Jemanden aus der Mitte von Andern heraus mit Namen nennt.[6] — נֹקֵד, II Kön. 3, 4, Amos 1, 1, ist so viel als نقّاد, wie im Arabischen der Hirte von Kleinvieh — النَّقَد — genannt wird.[7] — Zu נִקְּפוּ זאת, Hiob 19, 26, — wo זאת auf עצמי in v. 20 hinweist und der Sinn nach Micha 3, 3 zu verstehen ist — vgl. die Redensart: نقفت راسه عن دماغه, vom Zerbrechen des Schädels.[8] — نتش hat ähnliche Bedeutung, wie נתש, ‚hinausziehen und ausrupfen‘.[9] — סְאוֹן סֹאֵן, Jes. 9, 4, ist sowohl der Wurzel, als der Construction nach nach dem Arabischen zu erklären. Der Ausdruck bedeutet so viel als شأن شائن, von einer besonders schlimmen Lage, wie man auch شعر شاعر, موت مائت, ليل لائل sagt, um die Begriffe ‚Gedicht‘, ‚Tod‘, ‚Nacht‘ verstärkt zu bezeichnen.[10] — Mit סַהַר, Hoh. 7, 3, und dessen Derivat שַׂהֲרֹנִים, Richter 8, 21, Jes. 3, 18, ist verwandt ساهور, ‚Mond‘.[11] — סחב = سحب, ‚ziehen, schleppen‘.[12] — סְחִי, Echa 3, 45, das Verbum

---

[1] Wb. 432, 19 f.

[2] Wb. 432, 29.

[3] So Saadja zu Jes. 55, 13 und 7, 19.

[4] Wb. 442, 4. Bei Kimchi, s. v. נעץ, ist statt ר' יהודה zu lesen ר' יונה.

[5] Wb. 442, 22—24.

[6] Wb. 450, 31 f. Dozy II, 707ᵃ, kennt für diese arabische Redensart keine weitere Belegstelle als die unsere.

[7] Wb. 451, 5 f. Z. 6 ist mit Zuhilfenahme der in n. 66 und 67 verzeichneten Lesungen der hebräischen Version des Wb. und der Oxforder Handschrift so zu ergänzen: وتقول العرب للراعى النَّقَدْ بفتح النون والقاف نقّادا.

[8] Wb. 453, 13—16.

[9] Wb. 470, 11.

[10] Wb. 471, 24—472, 12. Abulwalîd stellt diese Erklärung nur als mögliche, على الامكان, hin.

[11] Wb. 476, 5.

[12] Wb. 478, 18 f.

dazu Ezech. 26, 4, bedeutet was vom Boden weggekratzt und ausgefegt wird; vgl. سحوت الطين عن الارض, vom Ablösen und Abkratzen des Thons.[1] — سحف wird vom Winde gesagt, der die Wolken oder was auf der Oberfläche der Erde ist fortträgt, oder vom Abschaben der Haare, oder vom Wegstossen Jemandes; die letztgenannte Bedeutung tritt in נסחף, Jerem. 46, 15, zu Tage, und מטר סוחף, Prov. 28, 3, ist der Regen, der Saaten und Pflanzen fortträgt, wegschwemmt. Einen solchen Regen nennen die Araber سحيفة.[2] — שֶׂכֶר, Jes. 19, 10, bedeutet die zum Behufe des Fischfangs gemachten Schleussen, Dämme; vgl. سِكر, ‚Damm' und سَكَر, ‚eindämmen',[3] — ספינה = سفينة, ‚Schiff'.[4] — עבשו, Joel 1, 17, ist verwandt mit غبس, vom Eintrocknen des Schmutzes auf Kleidern u. dgl.[5] — בעדי עדים, Ezech. 16, 7, bedeutet vielleicht ‚schnellstens' und ist verwandt mit غدا, vom schnellen Gange des Pferdes.[6] — לָעוּת, Jes. 50, 4, ist am besten als Infinitiv von עתת zu nehmen — wie לבור, Koh. 9, 1, von ברר, — welche Wurzel die Bedeutung ‚belehren' hätte, sowie auch עֵת, Koh. 8, 5, im Plural עִתִּים, I Chr. 12, 32, ‚Belehrung, Recht' bedeutet und auch im Adjectivum עִתִּי Lev. 16, 21, der Sinn ‚kundig, wissend' zu erkennen ist. Diese Erklärung wird bekräftigt durch غتّ, ‚Schluck nach Schluck trinken', und die Phrase: غتّت فلانا بالقول, ‚Jemandem mit nach einander folgenden Worten zusetzen'; also לעות את יעף דבר: ‚den Ermüdeten mit steter Rede belehren'.[7] — ויתעללו בה, Richter 19, 25 = وتعلّلوا, بها, ‚sie trieben ihr Spiel mit ihr', auch im Arabischen euphemistischer Ausdruck für geschlechtlichen Umgang.[8] — יעלזו, Jerem. 51, 39, kann weder ‚Freude', noch ‚Jubel' bedeuten, sondern es ist mit Hilfe des Arabischen zu erklären, wo العلز das Zittern

---

1 Wb. 478, 25—28.

2 Wb. 479, 3—12.

3 Wb. 482, 18—22, 723, 29—31. Raschi erklärt שכר ebenso, mit Hilfe der hier von Abulwalîd nicht berücksichtigten talmudischen Worte סכרים, סיכרא, über welche s. Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch III, 529[b]. Eine andere Erklärung Abulwalîds zu שכר nach dem Arabischen s. oben S. 150.

4 Wb. 491, 16.

5 Wb. 501, 7 f.; vgl. 584, 51.

6 Wb. 505, 30—506, 3.

7 Wb. 513, 12—22, 514, 10—18.

8 Wb. 524, 8 f. Vgl. auch 606, 20, über צַחֵק.

bezeichnet, welches den Sterbenden oder auch den kraftlosen Kranken ergreift, von dem auch der Trunkene befallen wird, vgl. Jes. 24, 20; die Araber sprechen von einem Rausche des Todes, سكرة الموت, und einem Beben des Todes, علز الموت. In diesem Sinne könnte man auch verstehen: תעלזי, Jerem. 11, 15, und עליזה, Jes. 22, 2.[1] — ענה hat Hosea 2, 23 f., und auch in Koh. 10, 19, die Bedeutung von عنيت الشى ,eine Sache erstreben'. In Hosea 2, 23, erstrebt, erreicht Gott den Himmel mit dem Befehle regnen zu lassen, der Himmel erstrebt die Erde mit dem Regen u. s. w. In Hosea 2, 24 ist והארץ תענה möglicherweise zu erklären nach der Redensart: ما عنّت الارض بشىء, also ,die Erde lässt wachsen'.[2] — Zu עִצְּמוֹ, Jerem. 50, 17, vgl. عظّمت الشاة, ,das Schaf Knochen für Knochen zerhacken'.[3] — המערכה, I Sam. 17, 20, ist wahrscheinlich = معركة, ,Kampfplatz'; ebenso bedeutet ערכה לפני, Hiob 33, 5, so viel als عارِكْنى, ,stelle dich mir entgegen'. Auch עָרַךְ, Hiob 32, 14, und עָרְכוֹ, Hiob 41, 4, gehören hieher.[4] — Zu עֶרֶשׂ, ,Sitz, Lagerstätte' vgl. عَرْش.[5] — פֵּאָה bedeutet, wenn von Land gesagt, ein Stück, Theil davon; damit ist wohl verwandt فأيت راسه, vom Spalten, Zertheilen des Kopfes, فِئة, ,eine Schaar, Abtheilung

---

[1] Wb. 528, 11—28. Nach dem Ḳâmûṣ bedeutet عَلَزٌ die Unruhe des Kranken, des Gefangenen, عَلِزَ ,unruhig sein'; عِلُوز ist u. A. der Tod, auch die Raserei. Für die von Abulwalid hier benützte Bedeutung führt Dozy II, 160ª keine weitere Belegstelle an. Hingegen lesen wir bei Dozy a. a. O. an erster Stelle: ,علز I est employé par Aboul Walîd 315, 30, 528, 11, 12 pour l'hébreu עלז, exultavit, jubilavit'. Das beruht auf flüchtiger Benützung der beiden citirten Stellen des Wörterbuches. Denn an der ersteren Stelle übersetzt Abulwalîd wohl תעלזי, Jer. 11, 15, mit تعلزين, aber nicht in der Bedeutung ,jubeln', sondern mit dem Hinweise auf Artikel עלז, wo der Sinn von علز näher erklärt werden solle (وساوضع معنى العلز فى حرف العين); und in der That heisst es 528, 22 bei der Uebersetzung des Wortes genauer: تعلزين اى تُشرفين على الموت. An der zweiten bei Dozy citirten Stelle: 528, 11 und 12 ist يعلزوا die Uebersetzung von יעלזו, Jerem. 51, 39, aber nur in der Bedeutung, welche Dozy selbst dem unmittelbar folgenden Passus entnimmt. Vorhergeht die ausdrückliche Ausschliessung der Bedeutung ,jauchzen, jubeln'. —

[2] Wb. 537, 12—25.

[3] Wb. 542, 5 f.

[4] Wb. 549, 7—10.

[5] Wb. 551, 19.

von Menschen'.[1] — פלג = فلج, ‚theilen'; so heisst فالج, eigentlich Theiler, ein grosses Gefäss, weil es zum Theilen verwendet wird. פלג אלהים, Psalm 65, 10 kann mit فلج الله übersetzt werden, denn فلج ist der aus der Quelle hervorkommende Fluss.[2] — Zu פולח בארץ, Psalm 141, 7, vgl. فلج الارض والحديد, ‚die Erde, das Eisen spalten'.[3] — Zur Wurzel פלט: افلطنى الشىء, im Sinne von افلتنى, ‚die Sache entgeht mir'.[4] — Zu מְפַנֵּק, Prov. 29, 21, vgl. رجل مفنّق, ‚ein verweichlichter, an Wohlleben gewöhnter Mann'. — מעדני מלך, Gen. 49, 20, vom Targum mit תפנוקי מלכין übersetzt, kann auch arabisch mit فنق الملوك — sing. فناق — gegeben werden.[5] — הפורטים, Amos 6, 5, vielleicht = الفارطون, die Verse improvisiren.[6] — ויפשחני, Echa 3, 11, ist zu verstehen nach فسخت المفصل عن موضعه, ‚das Gelenke von seiner Stelle entfernen'; also ‚er zerhieb mich', wie auch aram. פשח.[7] — Es ist nicht unwahrscheinlich, dass unter צאלים, Hiob 40, 22, der ضال genannte Baum, das ist der wilde Lotus, gemeint sei.[8] — ציון bedeutet soviel als صُوَّة, pl. اصوا, ‚Wegstein'; und da das arabische Wort von der Wurzel صو herstammt, muss auch in ציון die Wurzel צי[י] und ון als Bildungssuffix erkannt werden.[9] — צֶלֶם, Ps. 39, 7 ist mit ظلام, ‚Finsterniss', zu vergleichen, und der Sinn ist nach Ps. 82, 5 zu verstehen.[10] — ארץ צפתך, Ezech. 32, 6, ist möglicherweise mit

---

[1] Wb. 560, 5—9.

[2] Wb. 572, 19—25. Das Maass فالج erwähnt Abulwalîd auch 360, 10 ff., bei der Erklärung von לֶתֶךְ.

[3] Wb. 573, 25.

[4] Wb. 573, 32. Dozy, II, 279, kennt nur dies eine Beispiel für فلط IV, im Sinne von فلت IV.

[5] Wb. 576, 21—24. Dozy II, 285ª, führt keinen anderen Beleg für فناق im Sinne von ‚délicatesse de la table, mets délicats' an. Saadja übersetzt מעדני mit ملاذ.

[6] Wb. 586, 32. الفارطون ist die Leseart der Oxforder Handschrift und, wie Dozy II, 255ᵇ, bemerkt, richtiger als die in den Text aufgenommene der Rouener Handschrift: الفالطون. Letztere erinnert, nach Dozy, an افتلت الكلام, ‚improvisiren'.

[7] Wb. 590, 26—28. — Ḳâmûṣ kennt nicht die von Abulwalîd gebrachte Redensart, sondern eine andere: فسخ يَدَه, die er so erklärt: ازال المفصل عن موضعه.

[8] Wb. 597, 8—13. S. Gesenius, Thesaurus, 1144ª.

[9] Wb. 607, 17—22.

[10] Wb. 611, 2.

ارض ضفافك zu übersetzen; ضفاة bedeutet harten Stein.[1] — Zu צאצאים, vgl. ضِئْضِئ, auch صِئْصِئ, ‚Menge und Segen von Nachkommenschaft‘.[2] — מְקַטֶּרֶת, II Chr. 26, 19 = مِقطرة, ‚Kohlengefäss zum Räuchern‘.[3] — Zu קְשָׂוֹת, קְשׂוֹת, Exod. 25, 29, Num. 4, 7, was mit ‚Oelgefäss‘ erklärt wird, ist zu vergleichen قشوة, das Gefäss, in dem die Frauen Parfum aufbewahren.[4] — מֻרְבֶּכֶת, Lev. 6, 14, ist mit مربوكة zu übersetzen: ربك bedeutet das Zubereiten des ثريد (das ist der mit Brühe oder Milch übergossenen und dann gerührten Brotstücke).[5] — רִגְבֵים, Hiob 21, 33 und 38, 38, ist so viel als رُجاب; رُجْبة bedeutet eine Mulde im Innern des Thales, wo das Wasser sich ansammelt.[6] — הִתְרַגֶּזְךָ, II Kön. 19, 27 ist entweder so viel als ارتجاز, in dem gewöhnlichen Sinne: ‚erzittern, aufgeregt sein‘;[7] es ist der Zustand gemeint, der im Arabischen أَفْكَل (‚Schreck‘) genannt wird. Oder es ist zu vergleichen ارتجاز, vom Erschallen fortwährenden Donners; der Sinn wäre demnach: starkes, lautes Reden.[8] — תִּרְגַּלְתִּי, Hosea 11, 3, bedeutet vielleicht ‚erheben‘, nämlich die Füsse von der Erde, und es ist verwandt mit ترجّل النهار, vom Sicherheben des Tages.[9] — Zu נִרְגָּן, womit schlechte Gesinnung bezeichnet wird, vgl. ارتجنت الزبدة, vom Verderben des Rahms, und رجن دابّته, ‚schlecht füttern‘.[10] — Während רְוָיָה, Ps. 23, 5, mit رويّة übersetzt werden kann und den vollen Becher bezeichnet, muss man bei לרויה, Ps. 66, 12, an ريّا, ‚Wohlgeruch‘, denken; an der erwähnten Psalmstelle ist damit der frische kühle Lufthauch gemeint.[11] — אריקם, Ps. 18, 43, gehört nicht zu ריק, ‚leer‘,

[1] Wb. 617, 5—9.

[2] Wb. 621, 1—3. Ḳâmûṣ giebt, wörtlich wie Abulwalîd, als eine der Bedeutungen von ضِئْضِئ an: كثرة النسل وبركته, während er unter صِئْصِئ nur أَصل hat, was allerdings die Hauptbedeutung von ضِئْضِئ ist. Auch Dûnasch hat צאצאים in seiner Liste.

[3] Wb. 634, 14, Handschrift Rouen hat مقترة. S. oben S. 150.

[4] Wb. 651, 10 f. S. mein Abraham Ibn Esra als Grammatiker, S. 171.

[5] Wb. 662, 21 f.

[6] Wb. 663, 18 f.; s. Gesenius, Thes. 1260b. Dozy II, 509b, kennt keinen weiteren Beleg.

[7] S. oben S. 155.

[8] Wb. 663, 30 — 664, 2.

[9] Wb. 664, 27—31.

[10] Wb. 665, 9—11.

[11] Wb. 670, 4—10.

sondern ist ein Hapax legomenon, مُغَرَّ, und dem Sinne des Satzes nach mit ‚zertreten' zu erklären. Oder man giebt dem Worte die Bedeutung ‚vernichten', ‚sowie Thon durch Zertreten vernichtet wird'; dann ist zu vergleichen der Ausdruck für sterben: يريق بنفسه.[1] — ירעש, Ps. 72, 16 ist mit رغس, ‚Segen, Vermehrung', verwandt; man sagt von Jemand, den Gott mit Besitzthümern gesegnet hat: رغسه الله مالا, von einem reichen Manne: رجل مرغوس, von einer kinderreichen Frau: امراءة مرغوسة, ירעש פריו, bedeutet demnach: seine Frucht, das ist seine Nachkommenschaft vermehre sich.[2] — רָקִיעַ = رقيع, wie die Araber den untersten Himmel nennen.[3] — ואשבר, Hiob 38, 10 ist wohl nach ثبر, ‚anbinden' zu erklären.[4] — מַשְׁבֵּר ist so viel als مَثْبِر; doch während das hebräische Wort von der Grundbedeutung der Wurzel ‚brechen' hergeleitet werden kann, ist das arabische Wort von ثبرة, ‚Grube, Höhlung', genommen.[5] — Zu שׂבר, Neh. 2, 13 und 15, vgl. سبرت الجرح, ‚die Tiefe einer Wunde untersuchen, sondiren'.[6] — In לשד, Num. 11, 8 und לשדי, Ps. 32, 13, ist das ל nicht radical, sondern es ist im ersteren Worte einfach dativisch, im zweiten paragogisch dem Subjecte beigegeben, wie in לכל, Deut. 24, 5 und Esra 1, 5. Das Wort selbst bedeutet ‚Flüssigkeit, Saft' und ist verwandt mit سُدًى, ‚nächtlicher Thau'.[7] — Zu הָשַׁע, Jes. 6, 10 und Ps. 39, 14, vgl. die Redensart: سيّعت الجبّ, vom Verkleben der Cisterne mit Thon oder Kalk.[8] — שׁטח = سطح, ‚ausbreiten'.[9] — משלח שור, Jes. 7, 25, ist vielleicht mit مثلغ ثور zu übersetzen: damit wäre der Ort bezeichnet, an dem der Ochs sich seiner Excremente entledigt, vom Verbum ثلغ, das der Grundbedeutung nach mit שלח, ‚loslassen' verwandt ist.[10] — משקע מים, Ez. 34, 18, bedeutet ‚reichliches Wasser'; vgl. شقع الرجل فى الاناء, von Jemandem, der viel

[1] Wb. 678, 5—9.

[2] Wb. 684, 26—34. Die Herausgeber von Kimchi's Wörterbuch, p. 373[b], geben unrichtig رغش statt رغس an.

[3] Wb. 689, 11. Für Abulwalîds السماء الدنيا hat Ḳâmûs السما الاولى.

[4] Wb. 701, 5—7.

[5] Wb. 701, 15—17.

[6] Wb. 701, 21 f.

[7] Wb. 704, 21 f.

[8] Wb. 710, 28—32.

[9] Wb. 716, 26.

[10] Wb. 726, 11. Dozy I, 163[b], führt kein weiteres Beispiel für مَثْلَغ an.

von dem im Gefässe enthaltenen Getränke trinkt.[1] — שרון, Hoh. 2, 1, von Wurzel שרה, ist eher als mit سَهْل,[2] mit dem sowohl lautlich, wie inhaltlich übereinstimmenden سَرْو zu übersetzen, womit ein Hochthal bezeichnet wird.[3] — תוללינו, Ps. 137, 3, hat vielleicht die Bedeutung von מְהָרְסֵינוּ, indem das Wort mit تَلَّ verwandt ist, was in der I. und IV. Form ‚zertrümmern' bedeutet.[4] — תרעתים, I Chron. 2, 55, soll ‚Pförtner' bedeuten, nach aramäisch תרעא, ‚Thor'. Man kann damit auch تَرَّاع = بَوَّاب vergleichen.[5]

Dritter Abschnitt.

Lexicalische Analogien.

Aus dem Rahmen der bei Abulwalîd sich findenden arabischen Wortvergleichungen treten diejenigen hervor, bei denen es sich nicht um eine einfache Gegenüberstellung von lautlich und inhaltlich verwandten Ausdrücken handelt, sondern die tiefere Uebereinstimmung der beiden Sprachen an gewissen Einzelheiten der Wortbedeutung und Wortableitung gezeigt wird. Diese Vergleichungen, die von einem genaueren Eingehen in den Geist der Sprachen zeugen und für die Bibelexegese von besonderer Wichtigkeit sind, können als specieller Vorzug der Abulwalîd'schen Sprachvergleichung betrachtet werden und sind in diesem Abschnitte unter der vielleicht nicht ganz adaequaten, aber die Sache immerhin kennzeichnenden Benennung, mit der der Abschnitt überschrieben ist, zusammengestellt worden. Der besseren Uebersicht wegen sind zuerst jene Analogien gegeben, bei denen auch lautliche Uebereinstimmung der verglichenen Ausdrücke, also auch Verwandtschaft im eigentlichen Sinne, obwaltet, dann diejenigen, bei denen die Analogie sich lediglich auf die Bedeutung erstreckt.

---

[1] Wb. 747, 7 f.
[2] So Saadja, s. Z. f. A. T. Wissenschaft, III. Jahrg., S. 204 f.
[3] Wb. 749, 32 f.
[4] Wb. 762, 13 f.
[5] Wb. 770, 30.

A.

אֵב bedeutet sowohl das Gras, Hoh. 6, 11, als den Ort an welchem es wächst, die Weide, Hiob 8, 12; dasselbe gilt auch von أَبّ.[1] — התאחדי, Ezech. 21, 21, hat die Bedeutung der X. Form von أحد in der Redensart استأحد الرجل, ‚von Jemandem, der sich absondert, nach einer Seite hin begiebt'.[2] — Dem Ausdrucke אֵם הַדֶּרֶךְ, Ezech. 21, 26, entspricht auch dem Sinne nach أمّ الطريق.[3] — Alle Bedeutungen von נאמן fallen unter die eine Grundbedeutung des Vertrauens und der Sicherheit; so bedeutet ונאמן ביתך, II Sam. 7, 16: ‚dein Haus ist sicher vor dem Untergange'. Auf ähnliche Weise nennen die Araber eine verlässliche Kamelstute, bei der man vor dem Straucheln sicher ist, ناقة أمون.[4] — אָשֵׁמִים, Esra 10, 19, bedeutet Sühne für die Schuld erlangen, so wie تأثّم von Jemandem gesagt wird, der sich von der Schuld befreit hat.[5] — בַּיִת bedeutet an einigen biblischen Stellen, wie Exod. 1, 1, I Sam. 27, 3, die Gattin, sowie auch die Araber die Gattin eines Mannes بيته nennen.[6] — ברוק ‚Blitze', Ps. 144, 3, hat metaphorisch die Bedeutung ‚drohen' wie in dem arabischen Verse: ‚Blitze und donnere, o Vezier; dein Drohen schadet mir doch nicht!'[7] — בשר bedeutet alle menschliche Creatur, wie Ps. 145, 21, oder auch die Geschöpfe ausser dem Menschen, wie Genesis 7, 16; oder es bezeichnet, wie auch zuweilen אדם, nur den Mann, wie Lev. 13, 24.

---

1 Wb. 15, 4 f.: وقد تقول العرب للمرعى ابّا كما تقول للكلأ. Mit مرعى und كلأ giebt auch Ḳâmûs die Bedeutung von أبّ an.

2 Wb. 33, 20; s. Gesenius, Thes. 61ᵇ.

3 Wb. 55, 16. Nach Abulwalîd bedeutet אם הדרך, gleich dem arabischen Ausdrucke, die grosse Strasse (daher Parchon s. v. אם: דרך גדולה).

4 Wb. 56, 25 f. Vgl. Ibn Koreisch, Ris. 62 unten. Die Leseart der Oxforder Handschrift אמון ist richtiger, als die von Neubauer in den Text aufgenommene أمين.

5 Wb. 71, 16—18.

6 Wb. 92, 7—9. Dozy I, 131ᵇ, kennt keine weitere Belegstelle für diese Bedeutung von بيت. Abulwalîd verweist übrigens auch auf den talmudischen Sprachgebrauch, über welchen s. Levy, Wörterbuch I, 224ᵇ.

7 Diese Vergleichung findet sich blos am Margo der Oxforder Handschrift zu Wb. 114, 24, rührt aber vielleicht von Abulwalîd selbst her. In n. 69, wo dieser Marginalzusatz aufgenommen ist, wird auf Wright's Kâmil, p. 625, verwiesen.

Ebenso wird بَشَر im Arabischen sowohl vom Einzelnen, als von der Gesammtheit, von Männern sowohl als von Weibern gesagt.[1] — גזז bedeutet ‚scheeren' und ‚abhauen', wie auch جزّ; die Grundbedeutung ist ‚Trennen, Abschneiden.[2] — גוזל, eigentlich das Junge der Taube, bedeutet Deut. 32, 11 das Junge des Vogels überhaupt; solchen erweiterten Gebrauch von جوزل kennt auch das Arabische.[3] — גַּן bedeutet ‚Garten', weil er das in ihm Enthaltene, an Bäumen, Menschen u. s. w. beschützt (גנן); ebenso stammt جنّة von جنّ.[4] — גֶּרֶם, II Kön. 9, 13, wenn man es nicht mit עצם identificiren will, hat vielleicht die Bedeutung von جِرْم = جِسْم, ‚Körper'; der Sinn von גרם המעלות ist nach beiden Annahmen der gleiche: die Stufen selbst.[5] — دمعة الكرم, ‚die Thräne des Weinstockes' ist der Wein, wie mit דמעך, Ex. 22, 28, das Oel gemeint ist.[6] — Die Bedeutungen der Wurzel חגג in חוגג, Ps. 42, 5, חג einerseits, in יחוגו, Ps. 107, 26, לחגא, Jes. 19, 17, andererseits zeigt auch حجّ, welches nach dem Hause Gottes wallfahren, aber auch sich bewegen überhaupt bedeutet.[7] — חמת תנינים, Ps. 55, 5, ist nach حُمَة العقرب, ‚Skorpionengift', zu erklären. Sowohl dem arabischen, wie dem hebräischen Worte liegt eine Wurzel mit schwachem dritten Radical zu Grunde.[8] — יתחמץ לבבי, Ps. 73, 21, hat die Bedeutung ‚zornig werden', sowie احمض الفؤاد, eigentlich ‚saueren Mutes', ‚der Erzürnte'.[9] — Während im Arabischen خَتَن sowohl den Mann der Tochter, als den Vater und den Bruder der Gattin bezeichnet, hat man im Hebräischen zwei Wörter: חָתָן, zur Bezeichnung des Tochtermannes, und חוֹתן, womit ebenso der Schwiegervater, z. B. Richter 19, 4, wie der Schwager, der Bruder der Frau, bezeichnet wird, z. B. Richter 4, 11; hier

---

1 Wb. 116, 21 f.

2 R. 59, 21: وقد يوقع ايضا اكثر علماء العرب الجزّ على كلّ قطع.

3 Wb. 131, 8. Dozy I, 193[a], hat keinen weiteren Beleg hiefür.

4 Wb. 141, 1—3.

5 Wb. 145, 10 f. Vgl. Gesenius, Thes. 303[c].

6 Wb. 162, 19—21.

7 Wb. 210, 13—20.

8 Wb. 233, 20—22. D. Kimchi, Art. חמה und חם, gibt im Gegensatze zu Abulwalîd an, die Wurzel des Wortes sei חם, was auch heute allgemeine Annahme ist.

9 Wb. 235, 1—3, s. Gesenius, Thes. 492[b].

wird Chobab, nach Num. 10, 29 der Sohn Reüels, des Vaters von Moses' Gattin, als Moses' חֹתֵן bezeichnet.[1] — מִכְתָּב oder כְּתָב bedeutet ‚Schrift‘ und ‚Buch‘, ganz so wie كتاب.[2] — כֹּל bedeutet zuweilen ‚sehr viel‘, z. B. Neh. 5, 18, Hiob 20, 26, Prov. 19, 6, und so auch كلّ; weshalb man an letzterer Stelle übersetzen kann: وكلّ الصاحب لذى العطا.[3] — In Jes. 21, 5 bedeutet משחו — dessen Object מָגֵן hier ‚Tisch‘ bedeutet — so viel als امسحوا, im Sinne von ‚entfernen‘, also: ‚entfernet die Speisen vom Tische‘; denn משח sowohl als مسح haben als Grundbedeutung: ‚die Hände über etwas führen, streichen‘, daher auch die Bedeutung ‚salben‘.[4] — Unter مَتْنان versteht man die beiden Seiten der Kreuzgegend, also den ganzen Rücken; ebenso bedeutet בְּמָתְנָיו, Ez. 9, 2, ‚auf seinem Rücken‘.[5] — Der specielle Sinn von على in der Redensart على رجل فلان, ‚in den Tagen von N.‘ zeigt sich auch im hebräischen עַל, in Num. 3, 4: על פני אהרן.[6] — עמק kann auch ‚entfernt sein‘ bedeuten, wie عمق. Daher sind עִמְקֵי שָׂפָה, Ezech. 3, 5. diejenigen, deren Rede entfernt von der Wahrheit ist; עמק מעור, Lev. 13, 3: ‚entfernt vom natürlichen Aussehen‘; עָמֹק, Koh. 7, 24, ist synonym mit dem parallelen רָחֹק; endlich עֵמֶק, Jer. 21, 13 bedeutet nicht das Thal, sondern den Ort, der durch seine hohe Lage entfernt ist.[7] — Wie עצם, bedeutet auch عظم den Begriff ‚selbst‘[8]. — פֶּרֶשׁ,

[1] Wb. 256, 28—257, 5. 257, 1 ist durch Verwechselung von ב und כ̄ bei der Transcribirung aus אבי = أخى geworden: أبى und Z. 2 aus אכו = اخو: ابو, wodurch der ganze Passus sinnlos wird. Derselbe muss lauten: وقالوا فى اخى الزوجة וחבר הקני נפרד מבני חובב חותן משה ومعلوم انّ חובב اخو زوجة الرسول عمّ... — Kimchi s. v. חתן polemisirt gegen diese Erklärung von חותן mit ‚Schwager‘. Ibn Esra, im Commentare zu Num. 10, 29, hat ebenfalls, ohne sich auf Abulwalîd zu berufen, die Annahme: כי דרך המקרא לקרוא לאבי הנערה ולאחיה חותן; er nimmt sogar an, dass auch in Num. 10, 29 sich חותן משה auf חובב bezieht und ‚Schwager‘ bedeutet.

[2] Wb. 334, 27; R. 132, 5.

[3] Wb. 409, 14 f.: فانّ العرب قد تجرى فى لغتها ايضا هذا المجرى وهذا من استعمالات اللغة.

[4] Wb. 394, 20—23.

[5] Wb. 397, 22—398, 2.

[6] R. 181, 25.

[7] Wb. 534, 27—535, 4.

[8] Wb. 145, 6 f. (l. عظما) كما تقول العرب ايضا لنفس الشىء عظم. S. oben, vorige Seite, zu נרם.

‚Unrat‘, stammt von פֵּרֵשׁ, ‚trennen, zerstreuen‘, wie das gleichbedeutende فرث von dem mit نَثَر synonymen فَرَثَ.[1] — שׁוּר bedeutet in Gen. 49, 6, ‚Herrn und Anführer‘, wie auch ثور in gleichem Sinne verwendet wird.[2] — שׁכן bedeutet auch die Ruhe im Tode, Nach. 3, 18, Ps. 94, 17, sowie das von سكن abgeleitete سِكّين das Ziel bezeichnet, in welchem die Bewegung zur Ruhe gebracht wird.[3] — Einer der viel spricht, wird سقّاكى بالكلام genannt, sowie man im Hebräischen sagt, Ps. 102, 1: ישפך שיחו, ‚seine Rede ergiessen‘.[4]

B.

אוּר, Gen. 15, 7, pl. אורים, Jes. 24, 14, bedeutet Thal, während das Derivat מאורה, Jes. 11, 8, die Höhle bezeichnet; ebenso bedeutet وهدة sowohl Thal als Grube.[5] — Die Präposition אַחַר ist Ps. 73, 24 so angewendet, wie من وراء in der Redensart: ونحن من وراء الشدّ لكى.[6] — אַחֲרִית bedeutet in Dan. 11, 4, Amos 9, 1, Amos 4, 2 die Kinder, ähnlich wie وراء die Kindeskinder.[7] — אִישׁ umfasst in Exod. 21, 12, ebenso Ps. 112, 1, männliche und weibliche Individuen, was auch von انسان gilt.[8] — Das Verbum נאלם, ‚verstummen‘, Ez. 3, 26, von אִלֵּם, erinnert an das zu أَبْكَم gehörige Verbum in der Phrase: بَكِمَ عن الكلام.[9] — אנק entspricht in seinen beiden Bedeutungen — wie sie einerseits in Ez. 24, 16, Mal. 2, 13, Ez. 9, 4, andererseits Jerem. 51, 52 (vgl. das transponirte נאק, Ez. 30, 24) erscheinen — vollständig dem arabischen شهق, welches Zeitwort sowohl das stille Seufzen, unterdrückte Schluchzen, als das Aushauchen der Seele beim Sterbenden bezeichnet.[10] — אָנוּשׁ, Hiob 34, 6, Micha 1, 9, Jer. 17, 16, ist ein thätiges Attributiv in der Bedeutung ‚schmerzbewirkend‘, sowie auch أليم so viel als مُؤْلِم

---

1 Wb. 589, 28—32.
2 Wb. 711, 23. Als eine Bedeutung von ثور nennt Ḳâmûṣ auch سيّد.
3 Wb. 722, 31.
4 Wb. 740, 13.
5 Wb. 29, 7: وكذلك تسمّى العرب الحفرة ايضا وهدة.
6 Wb. 35, 12. Die Rouener Handschrift hat النصر statt الشدّ.
7 Wb. 35, 32. Ḳâmûṣ: والوراء ايضا ولد الولد.
8 Wb. 40, 9: فانّ الانسان ايضا عامّ للذكر والانثىّ.
9 Wb. 49, 30.
10 Wb, 59, 13—33.

bedeutet.[1] — ארץ מאפליה, Jer. 2, 31, ist ähnlich dem arabischen Ausdruck فلاة غطشاء, eigentlich ‚Wüste der Dunkelheit'; in beiden Ausdrücken soll die Weglosigkeit bezeichnet werden.[2] — Dem hebräischen אשריך, ‚Heil dir' entspricht طوبى لك.[3] — Wie Hiob 17, 16 von den ‚Zweigen des Grabes' die Rede ist, so sagte ein Araber Angesichts des Todes: ‚Mit des Grabes Wurzeln verflechten sich meine Wurzeln'.[4] — Wie בית מלחמתי, II Chron. 35, 21, sagen auch die Araber دار الحرب.[5] — תבנית היכל, Ps. 144, 10, ist eine Vergleichung, ähnlich der im Arabischen üblichen كالدُّمى, ‚wie bemalte Figuren'.[6] — גדודיה, ‚Furchen', Ps. 65, 11 stammt von ויתגודדו, ‚Einschnitte machen', I Kön. 18, 28; so benennt man im Arabischen mit einem Worte, das Einschnitte bedeutet, das Flussbett.[7] — גָּדוֹל, ‚gross' hat qualitative Bedeutung, wird aber auch zur Bezeichnung der Quantität, Menge angewendet, wie Deut. 2, 10, Ez. 37, 10, Neh. 12, 43, Ez. 16, 7 (ותגדלי); es ist das eine Art Uebertragung, wie sie auch die Araber und Griechen erlauben.[8] — Dasselbe gilt von עצם, womit sowohl Quantität als Qualität bezeichnet wird, ganz wie mit dem verwandten عظم.[9] — Und ebenso

---

[1] Wb. 60, 14: وهذا شبيه بقول العرب عذاب أليم اى مُؤلِم. Statt اى hat Neubauer unrichtig او. Ḳâmûṣ hat dasselbe Beispiel.

[2] Wb. 64, 19—22.

[3] Wb. 74, 12.

[4] Wb. 82, 25 ويشبه هذا قول بعض العرب عند ما ايقن بالموت وشارفه الى عرق الثرى وشّجت عروقى.

[5] R. 180, 15: כי אם בית מלחמתי مكان מקום מלחמתי وتقول العرب فى مثل هذا دار الحرب.

[6] Wb. 220, 27: كما يقول العرب ايضا فى التشبيه كالدُّمى اى كالصُّوَر المنقوشة. Ḳâmûṣ: والدمية الصورة المنقّشة من الرخام.

[7] Wb. 585, 3: ومن هذا المعنى قالت العرب لمسل الماء خوامش. Die Leseart لمسيل der Rouener Handschrift ist der Singular zu dem in den Text aufgenommenen Plural لمُسُل der Oxforder Handschrift. Ḳâmûṣ hat: والخامشة المسيل الصغير ج خوامش.

[8] Wb. 124, 15 f.: وهذا منهم اتّساع ومجاز لانّ العظم انّما هو من باب الكيفيّة وقد يدخل فى باب الكميّة مجازا اجاز ذلك العبرانيون والعرب واليونانيون ايضا تستجيزه. S. auch die in folgender Anmerkung citirte Stelle, wo Abulwalîd ebenfalls den griechischen Sprachgebrauch erwähnt. Es ist nicht ersichtlich, worauf er damit hinzielt.

[9] Wb. 541, 31—542, 4.

bedeutet כַּבִּיר nicht nur Grösse, sondern auch Menge.[1] — Auch כָּבֵד wird quantitativ und qualitativ gebraucht.[2] — Sowie Hiob 39, 24 vom Rosse gesagt wird: יְגַמֶּא, dass es die Erde ‚schlürft‘, das heisst sie vermöge seiner Leichtfüssigkeit und Schnelligkeit gleichsam trinkt, so heissen im Arabischen die raschen Renner die ‚Verschlucker‘, weil sie die Erde ‚aufschlucken‘.[3] — Der reine Moschus wird mit einem Ausdrucke bezeichnet, der ‚Freiheit‘ bedeutet: מָר דרור, Exod. 30, 23, sowie man den feinsten und wohlriechendsten Thon im Arabischen den ‚freien‘ حُرّ, nennt.[4] — הֵלֶךְ bedeutet einmal einen fremden Mann, II Sam. 12, 4, ein anderes Mal, I Sam. 14, 26, ‚Fluss‘; auch im Arabischen bedeutet اَتِيّ oder أَتاوِيّ ‚Fluss‘ und ‚Fremden‘, weil beide aus der Ferne her kommen.[5] — Sowie zur Interjection הַס das Verbum וַיַּהַס, eigentlich so viel als ‚er sagte הַס‘, Num. 13, 30, gebildet wird, so giebt es zu صَهْ das Verbum صَهْصَهَ. Es ist das eine merkwürdige Uebereinstimmung der beiden Sprachen, denn die Araber halten صَهْ für ein nicht von einer Verbalwurzel abgeleitetes Wort, was auch vom hebräischen הַס gilt.[6] — מַזְכִּיר לְבֹנָה, Jes. 66, 3, wird am besten übersetzt: معرِّف اللبان; denn عرَّف, eigentlich ‚duftig machen‘, bedeutet auch wie hier הזכיר, den Duft durch Räuchern erregen.[7] — Im Arabischen sagt man von einer Frau, die sanfte Kinder — اولادا حلما — geboren hat: أَحْلَمَتْ; ebenso ist zu verstehen der Ausdruck חִמַּדְתִּי, Hoh. 2, 3: ‚ich habe edle, rühmliche Kinder geboren‘.[8] — חָמְסוּ תוֹרָתִי, Ez. 22, 20 bedeutet: sie haben meine Lehre, das heisst ihren Sinn und ihre Auslegung verändert,

---

[1] Wb. 306, 13 f.

[2] Wb. 303, 23 f.

[3] Wb. 138, 6 f.: ومن هذا المعنى سمّت العرب الخيل السوابق لهاميم لانّها تلتهم الارض. S. Dozy II, 553[b]. — Auch Menachem b. Sarûḳ sagt ähnlich, Machb. 56[b]: כי הסוס לעת מרוצתו ישתה ארץ בלשון בני אדם.

[4] Wb. 163, 20 f.

[5] Wb. 175, 10—14. Im Ḳâmûṣ werden die beiden arabischen Worte definirt mit السيل الغريب und الرجل الغريب.

[6] Kitâb-al-tanbîh, in Opuscules, p. 263; Wb. 179, 19. Vgl. Ḳâmûṣ: وصهصه بهم أَسْكَتَهم فقال لهم صه صه.

[7] Wb. 195, 2—5; Saadja übersetzt: مُفيع اللبان.

[8] Wb. 233, 5—9.

sie gleichsam vergewaltigt; auch ظلم, eigentlich ‚unterdrücken', bedeutet ‚etwas von dem ihm zukommenden Orte entfernen'.[1] — לא יחצו ימיהם, Ps. 55, 24, heisst: sie erreichen nicht die Hälfte ihrer Tage; so sagt man arabisch: نَصَفَ الازار ساقَهُ, ‚der Gürtel halbirt seinen Schenkel', das ist reicht bis zu seiner Hälfte, und نصف الماء الشجرة, ‚das Wasser reicht bis zur Hälfte des Baumes'.[2] — וחרה אפי, Deut. 31, 17, entspricht der Bezeichnung eines sehr Erzürnten mit رجل حمى الانف.[3] — חָרָשׁ bezeichnet alle Arten von Handwerken, sowie im Arabischen اسكاف, eigentlich ‚Schuster', oder قَيْن, eigentlich ‚Schmied'.[4] — מעין חתום ‚ein versiegelter Quell', Hoh. 4, 12, heisst so viel als ein voller Quell; vom Füllen eines Maasses sagt man im Arabischen ‚es besiegeln': طبعت المكيال.[5] — Die Araber bezeichnen den schwankenden Gang der Kamelin als ‚Schwimmen'; ebenso mag in טפוף, Jes. 3, 16, nach dem Aramäischen — s. Targum zu Deut. 11, 4: דאטיף — die Grundbedeutung ‚schwimmen' liegen, und es wäre mit dem Worte ‚der unruhige, hin und her schwankende Gang der Frauen' gekennzeichnet.[6] — Die Araber nennen Jemand, der wenig Gutes an sich hat, einen Lügner, Täuscher, كذوب; so muss man auch die Ausdrücke כִּחֵשׁ, Hab. 3, 17 und יכחש, Hos. 9, 2, verstehen.[7] — נִכְמַר bedeutet sowohl ‚bewegt sein', z. B. Gen. 43, 30; als ‚vertrocknen', wie Echa 5, 10; die gleichen zwei Bedeutungen vereinigt auch das Zeitwort هاج.[8] — Wie im Hebräischen vom ‚Herzen (לב) des Himmels' so spricht man im Arabischen in gleicher übertragener Bedeutung von der ‚Leber des Himmels'.[9] — לֶחֶם ist, wie طَعَام, ein Ausdruck für alles Essbare.[10] — Zu מַלְקוֹחַ, ‚Beute', vgl. أَخِيذَة, das den Feinden Weggenommene.[11] — לָקַח hat im

[1] Wb. 234, 9—11. Vgl. Ḳâmûṣ: والظُّلْم بالضمّ وضع الشئ بغير موضعه.

[2] Wb. 243, 21—25.

[3] Wb. 249, 32 f.

[4] Wb. 252, 19 f.

[5] Wb. 256, 22—25. Abulwalîd meint daselbst, auch גל נעול und גן נעול habe dieselbe Bedeutung: ‚voll'.

[6] Wb. 266, 22—24.

[7] Wb. 314, 13—16.

[8] Wb. 322, 12—18.

[9] R. 193, 10: كما تقول العرب كبد السماء.

[10] Wb. 351, 14.

[11] Wb. 357, 4. Dozy I, 13ª, kennt keine weitere Belegstelle.

Hebräischen manchmal die Bedeutung von أخذ mit folgendem Imperfectum im Sinne von ‚etwas beginnen‘[1]; in diesem Sinne gehört Num. 16, 1 ויקח zum folgenden ויקומו. So ist ferner zu erklären: ויתן — ויקח. Exod. 40, 20, ויצב — לקח, II Sam. 18, 18, וינאמו — הלקחים, Jer. 23, 31.[2] — Das Gras heisst לֶקֶשׁ, Amos 7, 1, 2, weil es durch den מלקוש genannten Regen wächst; in ähnlichem Sinne bezeichnen die Araber den Thau und die Vegetation mit demselben Worte, weil diese durch Thau und Regen entsteht.[3] — Das Denominativum יְלַקֵּשׁוּ, Hiob 24, 6, mit unmittelbarer Beziehung auf כֶּרֶם ist eine rhetorisch sehr schöne Redekürzung; so sagt man auch arabisch vom Abhauen der Zweige des Weinstockes: قضّبت الكرم.[4] — לשון, Jos. 15, 2, ist der vorspringende Theil des Berges, wie man im Arabischen von der ‚Nase‘ des Berges spricht.[5] — מֵי יהודה, Jes. 48, 1, bedeutet die ‚Nachkommen Jehuda's‘; das ist eine Metapher, wie im Arabischen البول, eigentlich ‚Urin‘, von den Kindern gesagt wird[6]. כנגדו, Gen. 2, 18, eigentlich ‚ihm gegenüber‘, bedeutet so viel als ihm gleich in der Gattung und ihm entsprechend in der Individualität; ein ähnlicher arabischer Ausdruck lautet: بنو فلان ازاء بنى فلان, ‚die Söhne N. sind gegenüber, das ist gleich, gewachsen, den Söhnen N.‘[7] — In נפתי, Prov. 7, 17, ist dieses Verbum, welches Ps. 68, 10 in seiner eigentlichen Bedeutung ‚mit Flüssigkeit sättigen‘ erscheint, auf das Sättigen mit Wohlgerüchen übertragen, sowie die Araber den Wohlgeruch mit einem Worte bezeichnen, das eigentlich ‚Benetzung, Löschung des Durstes‘ bedeutet, رَيّ.[8] — נַחַל bedeutet, wie وادى, ‚das Flussbett‘, sei es dass Wasser in ihm sei, oder nicht.[9] — נַחֵת, eigentlich herabsenken, hat Ps. 65, 11 die Bedeutung ‚fruchtbar machen‘, sowie نَزُل das ‚Gedeihen und Wachsthum der Saat‘

---

1 S. Wright II, 118.

2 Wb. 357, 23—31.

3 Wb. 359, 10 f.: وشبيه بتسمية العبرانيين النبات לקש لكونه من الמלקוש تسمية النبات عند العرب ايضا ندى لكونه به وبالمطر.

4 Wb. 359, 7—9.

5 Wb. 360, 2 f.

6 Wb. 372, 14 f.

7 Wb. 404, 19—21.

8 Wb. 418, 1—4.

9 Wb. 424, 21—23.

bedeutet: انزلت الشجرة sagt man vom fruchtbaren Baume, und الارض النزلة ist die grasreiche Erde.[1] — וַיַּכְּתוּם, Num. 14, 45, gehört zu נכת, im Aramäischen = נשך, ‚beissen‘: von den Feinden, welche Israel schlugen wird gesagt, dass sie sie ‚bissen‘. Es ist das eine Metapher, die auch die Araber vom Kriege und vom Missgeschicke gebrauchen. In der heiligen Schrift findet sie sich auch: Jer. 8, 17.[2] — נער bezeichnet das Gebrüll des Löwen, Jerem. 51, 38, aber auch das Geschrei des Esels, im Mischnahebräisch; ebenso wird زار sowohl vom Brüllen des Löwen, als vom Geschrei des Kamelhengstes gesagt.[3] — נפל ב, Jos. 11, 7, bedeutet ‚den kriegerischen Ueberfall‘, sowie im Arabischen وقع I und IV mit ب.[4] — In וישב אותם, Gen. 15, 11, ist der Begriff ‚vertreiben‘ aus der Grundbedeutung ‚anblasen‘ abzuleiten, sowie auch نفخ ‚vertreiben‘ bedeuten kann.[5] — נֶשֶׁף bedeutet sowohl ‚Abenddämmerung‘, I Sam. 30, 17, als, ‚Morgendämmerung‘, Hiob 7, 4, ganz wie das arabische عسعسة.[6] — נתן יד, ‚die Hand geben‘ bedeutet ‚Huldigung, Unterwerfung‘: I Chr. 29, 24, Ezech. 17, 18, Echa 5, 6, Jerem. 50, 15, II Chr. 30, 8; ebenso sagt man arabisch اعطيت فلانا يدى بالبيعة.[7] — סגריר, Prov. 27, 15, entspricht dem arabischen زمهرير, welches ebenfalls einen Tag von besonders grosser Kälte bezeichnet.[8] Unter מְסִלּוֹת, II Chr. 9, 11, eigentlich ‚Stützen‘, — das Wort ist synonym mit מִסְעָד, I Kön. 10, 12 —, kann man das Holz des Gebälkes, nämlich die von der einen Seite der Wand zur andern reichenden Dachbalken verstehen; diese werden auch von den Arabern mit einem Worte bezeichnet, welches ‚Stützen‘

---

[1] Wb. 429, 30—430, 3; zum Schluss die Bemerkung: فقد اتّفقت اللغتان في اجتماع هذين المعنيين في النزول. Für die letzten zwei Phrasen führt Dozy II, 660ᵇ und 661ᵇ nur Abulwalîd als Quelle an.

[2] Wb. 436, 19—30: . . . ولغة العضّ مستعملة عند العرب فى الحرب ايضا وفى شدّة الزمان اذ يقولون عضّتهم الحرب وعضّهم الزمان . . . . Vgl. Ḳâmûs: وعضّ الزمان والحرب شدّتها.

[3] Wb. 442, 9—13.

[4] Wb. 444, 31 f.

[5] Wb. 462, 9—12: وقد تقول العرب نفخ القوم فى مدائنهم فطاروا اى طردوا منها.

[6] Wb. 464, 8—16.

[7] 467, 23—30.

[8] Wb. 475, 21. Ḳâmûṣ: واليوم اشتدّ برده.

bedeutet.[1] — סֹלֶת, ist vielleicht von סִלָּה, Echa 1, 15, abzuleiten, sowie جشيش, ‚Mehl‘, von جشّ, ‚zerreiben‘ kömmt.[2] — Die Seiten und Vorsprünge der Felsen, werden im Hebräischen סעיפים, ‚Zweige‘ genannt, Richt. 15, 8, Jes. 2, 21; so sind شماريخ, eigentlich die Wipfel, obersten Aeste der Bäume, die Bergesgipfel.[3] — الخفية, eigentlich ‚Verborgenheit‘, bezeichnet das Dickicht, Röhricht, in dem der Löwe sich aufhält, sowie Echa 3, 10, Ps. 10, 9 מִסְתָּר.[4] — הַעֲבֵט, eigentlich ‚zum Pfand geben‘, ist Deut. 15, 6 und 8 in dem allgemeinen Sinne von ‚geben, beschenken‘ angewendet, wie auch أَرْهَنَ zuweilen diesen letzteren Sinn hat.[5] — מִכְתָּם, Ps. 16, 1, und עֵדוּת, Ps. 80, 1, vielleicht auch Ps. 60, 1, sind Synonyme; das erste stammt von כֶּתֶם, ‚Gold‘, das andere bedeutet ‚Geschmeide‘, wie in II Kön. 11, 12. So nennen die Araber die vorzüglichsten ihrer Kaṣîden die ‚Vergoldeten‘.[6] — וְהֶעָלוֹת, ‚Lampen‘, II Chron. 24, 14, gehört zum Verbum העלה ‚anzünden‘, Num. 8, 3, wie سراج, pl. سُرُج zu أَسْرَجَ.[7] — Dem Ausdrucke עָמְדָה מִלֶּדֶת, Gen. 30, 9, ist zu vergleichen, was man von einer Frau, die zu menstruiren und zu gebären aufhört, sagt: قعدت عن الحيض وعن الولادة.[8] — Die gleichbedeutenden Verba עצר und عكف haben mehrere analoge Derivate; so heisst der Gefangene עָצוּר, Jer. 31, 1, und معكوف; dem נֶעְצָר, I Sam. 21, 8, entspricht عاكف, der an einer Cultusstätte in frommer Absicht Verweilende. Daher auch עֲצֶרֶת, ‚das Verweilen beim Wallfahrtsfeste‘.[9] — עָשׁוּק, Jer. 22, 3, ist trotz

---

[1] Wb. 484, 9—11: وغير ممتنع الآن عندنا كونها خشب السقف اعنى الجوائز لاني رأيت العرب تسمّى الخشب رواقد. Ķâmûs, Art. رفد Ende: والروافد خشب السقف.

[2] Wb. 485, 8—10.

[3] Wb. 486, 26—30.

[4] Wb. 494, 20—22, mit der Schlussbemerkung: فما اعجب هذه الموافقة بين اللغتين.

[5] Wb. 498, 19—25. Nach Dozy I, 563[b], hat auch die III. Form von رهن bei Makkari die Bedeutung: ‚simplement donner une chose à quelqu'un.‘

[6] Wb. 505, 23: والعرب تسمّى الغرّ من قصائد اشعارها مذهّبة. S. Dozy I, 491[a], (nach dem Moḥîṭ): ‚المذهّبات, nom de sept poèmes composés avant Mahomet, et qui tiennent le second rang, le premier appartenant aux Mo'allacâh.‘

[7] Wb. 527, 23. S. Dozy I, 645[a], unten.

[8] Wb. 532, 26—28.

[9] Wb. 543, 5—10.

der passiven Form ein nomen agentis, wie das gleichbedeutende غشوم.[1] — Die Hebräer bilden von פֵּאָה das Verbum אַפְאֵיהֶם, Deut. 32, 26, im Sinne von ‚zerstreuen‘, wie die Araber أقصى von قصى, in gleicher Bedeutung; ebenso heisst es im Arabischen أفق الرجل افقا, von Jemandem, der in die fernen Gegenden der Erde — آفاق الارض — geht.[2] — תְּפָאֵר, Deut. 24, 20, bedeutet das auf den Zweigen — פארות, Ez. 31, 6 — Gebliebene auflesen; es ist ein ähnlicher Ausdruck, wie قضّبت الكرم, ‚die Zweige des Weinstockes abschlagen‘.[3] — פדות, Exod. 8, 19, Ps. 111, 9, kann man ebenso mit فرق, ‚Trennung, Absonderung‘, wie mit فرقان, ‚Rettung, Heil‘ übersetzen, da der Begriff des Rettens auf dem des Scheidens, Sonderns beruht.[4] — יָפִיחוּ, Prov. 28, 9, bedeutet ‚verscheuchen, verjagen‘, wie arabisch نفخ; beide Zeitwörter haben als Grundbedeutung ‚blasen‘.[5] — פֶּה אֶחָד, eigentlich ein Mund, bedeutet übereinstimmend; denselben Sinn hat هم لسان واحد, eigentlich ‚sie sind eine Zunge‘.[6] — פרט trifft in zwei Bedeutungen mit نثر zusammen: einmal ist פֶּרֶט, Lev. 19, 10, am besten mit نُثَر zu übersetzen, womit bezeichnet wird, was von einer Sache abfällt;[7] dann ist auch הפרטים, Amos 6, 5, auf das Ergiessen der Rede und Zergliedern der Melodien zu beziehen.[8] — Sowie ثرد vom Zerbröckeln des Brodes gesagt wird, aber auch Tödten des Schlachtthieres bedeutet, ebenso kann man zu וְהִפְתִּיתָ, Prov. 24, 28, aus der Grundbedeutung von פתת, ‚zerbröckeln‘, die Bedeutung ‚tödten‘ herleiten und übersetzen: ‚so dass du ihn tödtest mit deiner Rede‘.[9] — נפתולי א' נפתלתי, Gen. 30, 8, ist mit den auch der Grundbedeutung nach ähnlichen Worten جدالا شديدا جادلت (‚einen mächtigen Kampf habe ich gekämpft‘) zu übersetzen; denn جدل ist synonym mit فتل = פתל, ‚drehen, flechten‘.[10] — צח ואדום, Hoh. 5, 10,

[1] Wb. 553, 16.
[2] Wb. 559, 6—11.
[3] Wb. 561, 1—3, s. oben S. 178, zu יְלַקֵּשׁוּ.
[4] Wb. 562, 20—29.
[5] Wb. 565, 13 f., ebenso 462, 12 (s. oben S. 179, Anm. 5). Vgl. Takrîb watashîl, Opuscules, p. 324.
[6] Wb. 564, 4 f.
[7] Wb. 586, 28—30.
[8] Wb. 586, 31: لنشرهم الكلام وتقطيعهم النغم. Vgl. oben s. 167, Anm. 6.
[9] Wb. 592, 12—19.
[10] Wb. 594, 32—34. In dem Satze والشئ المجدول عند العرب هو المفتول

bezeichnet die in's Rothe spielende weisse Hautfarbe, was die Araber mit dem einen Worte أشكل ausdrücken.[1] — לצחק בי, Gen. 39, 17, ist ein Euphemismus für geschlechtlichen Umgang, wie لهوت بالمرأة.[2] — צֵידָה bedeutet sowohl ‚Reisezehrung' wie Gen. 42, 15, Jos. 1, 11, als ‚Nahrung', wie Ps. 135, 15, ib. 78, 25; dasselbe gilt von زاد.[3] — צלח, eigentlich ‚zerhauen, zerschneiden' — vgl. aramäisch וצלח, Targum zu ויבקע, Gen. 22, 3, — bedeutet II Sam. 19, 18, ‚den Fluss übersetzen', wie man im Arabischen sagt: قطعت النّهر.[4] — In קצף vereinigen sich die Bedeutungen von شـــطـ: ‚das Aufwallen des Zornes' (الاستشاطة بالغضب), ‚das Aufwallen, Schäumen des Wassers', Hos. 10, 6, und endlich das ‚Verbrennen, Verdorren der Pflanzen', Joel 1, 7.[5] — עֲלִיַּת הַמְּקֵרָה, Richter 3, 20, das Gemach der Kühlung, so genannt wegen der kühlen Luft, die im Sommer darin herrscht, erinnert an مَرْوَحة, eine Benennung des Speisesaales.[6] — קרעו, eigentlich ‚zerreissen', bedeutet Ps. 35, 15 ‚erdichten', wie auch das arabische خرق.[7] — שַׁחַר, eigentlich ‚Morgenröthe', bedeutet Jes. 8, 21 ‚Klarheit, Sinn', sowie in einer arabischen Redensart ضُحًى, eigentlich ‚Vormittagszeit'.[8] — שְׁכֶם, eigentlich ‚Schulter', wie Gen. 9, 23, bedeutet auch ‚Seite, Gegend, Ende', wie Ps. 21, 13, Hos. 6, 9, Zeph. 3, 9, Gen. 48, 22; denn die Schulter kann von der Mitte des Körpers aus als Seite betrachtet werden. So nennt auch der Araber die Enden der Erde ihre Schultern.[9] — In Ez. 45, 15 bedeutet מַשְׁקֶה die weidende

---

ist für المكتول offenbar zu lesen: المفتول. Bei der Transcription wurde in אלמפתול das פ irrthümlich als כ gelesen.

1 Wb. 606, 6 f.

2 Wb. 606, 20—22. S. oben S. 165, zu ויתעללו.

3 Wb. 607, 31 f.

4 Wb. 610, 13—15.

5 Wb. 643, 3—8. Zur letzteren Bedeutung vgl. Ḳâmûs als eine der Bedeutungen von شوّط: الصقيع النبتَ احرقه.

6 Wb. 645, 22 f. Dozy I, 568ᵇ kennt keine weitere Belegstelle, als diese.

7 Wb. 649, 10 f.

8 Wb. 715, 25—28: كما تقول العرب ايضا فى هذا المعنى ليس لكلام فلان ضُحى اى ليس له بيان. Darauf die Bemerkung: فما أعجب هذه الموافقة بين هتين اللغتين.

9 Wb. 722, 14—17: وكذلك تقول العرب لجوانب الارض مناكبها. Dozy II, 719ᵇ, verzeichnet die Redensart: من منكب الطريق, à côté de la route, sur la route.

Herde, und gehört zu יְשֹׁקוּ, Joel 2, 9, ‚rennen, laufen‘, indem Wurzel שקק durch Verwandelung des zweiten Doppellautes zu שקה wird. Ebenso ist سَرْح, womit משקה hier übersetzt werden kann, von سَرَّحَ, ‚frei weiden lassen‘, abzuleiten.[1] — Die Araber erzählen von der دُودَمِسِى genannten Schlangengattung, dass sie mit ihrem Hauche verbrennt; das giebt eine Analogie zu der hebräischen Bezeichnung der Schlangen als שׂרפים, Num. 21, 6, 8.[2] — שַׁתוּ bedeutet Ps. 49, 15 ‚sich verbergen‘ und gehört zu neuhebräisch שתת, ‚fliessen‘, wie sein Aequivalent تَسارَبوا zu سرب.[3] — משתין בקיר, I Sam. 25, 22, ist ein umschreibender Ausdruck für den Hund: ‚selbst die Hunde, die an die Wand pissen, lasse ich ihm nicht übrig‘. Ebenso sagen die Araber: ‚Er hat keinen Heuler und keinen Beller‘.[4] — בתוך עמי אנכי ישבת, II Kön. 4, 13, heisst sprüchwörtlich: ‚ich bin angesehen und bedarf Niemandes‘, so wie die Araber sagen: ‚N. ist auf der Höhe seines Volkes‘.[5] — עַמִּים תחתיך, Ps. 45, 6, ist ein eingeschobener Satz, in dem Sinne der arabischen Phrase: مهلا فداءك الاقوام كلّهم, ‚gemach, dein Lösegeld sind die Völker alle!‘[6] — Zu תוקעים, Prov. 11, 15, תוקעי כף, Prov. 22, 26, vgl. صفقة البيع, den Handschlag beim Verkaufe.[7] —

---

[1] Wb. 745, 1 - 6.

[2] Wb. 750, 25—32. Im Texte ist unrichtig الدرومس statt الدودمس gesetzt. Die beiden Manuscripte haben אלדורמס, wie n. 38 angegeben ist (ר statt ד). Von der Schlange دُودَمِس heisst es wirklich im Ḳâmûṣ, auch bei Damîrî: تَنْفُخُ وتُحْرِقُ مَا أَصَابَ.

[3] Wb. 752, 24—27.

[4] Wb. 753, 19—22: وفى نحو هذا المعنى تقول العرب ما له عاو ولا نابح.

[5] R. 182, 7: בתוך עמי אנכי ישבת هذا على سبيل المثل والمعنى انّنى عزيزة غير محتاجة الى احد لعزّى وشرفى كما تقول العرب فلان فى ذِرْوَة قومه.

[6] R. 216, 35.

[7] Wb. 770, 2—4.

Anhang.

I. כְּמַשְׁמָעוֹ bei Menachem b. Sarûḳ.

In S. Gross' Abhandlung über Menachem b. Sarûḳ liest man S. 65: ‚Da wo Menachem gegen sein Princip nicht umhin kann, das Arabische zur Verdeutlichung des Wortes heranzuziehen, bedient er sich des Ausdruckes כמשמעו, wie s. r. נל (מִנְלָם Job 15, 29), ebenso r. עלק (עלוקה, Prov. 30, 15). Diese Stellen sind jedoch äusserst selten'. Auf wie flüchtiger und ungenauer Lecture diese Bemerkung beruht, zeigt schon die Thatsache, dass der fragliche Ausdruck nicht an ‚äusserst seltenen' Stellen, sondern über 200 Mal in Menachem's Machbereth vorkömmt. Ueberdies ist das eine der zwei angeführten Beispiele unrichtig, da כמשמעו bei מנלם gar nicht gebraucht ist. Was aber die Behauptung selbst betrifft, dass Menachem diesen Ausdruck dann anwendet, wenn er gegen sein Princip der Nichtvergleichung des Arabischen dennoch dieses heranzieht, so ist das keineswegs so einfach und feststehend, wie es nach dieser Behauptung scheinen könnte. Der Terminus כמשמעו war schon in der Polemik des Dûnasch gegen Menachem und in den Streitschriften der Schüler Beider Gegenstand abweichender Meinungen. Dûnasch b. Labrâṭ giebt als eines der Beispiele, die beweisen sollen, dass Menachem stillschweigend hebräische Wörter nach den gleichlautenden arabischen erklärt habe, auch קֶמַח an, indem er behauptet, dass Menachem mit den Worten פתרונו כמשמעו habe sagen wollen: כמשמעו בלשון הערבית, also = قَمْح.[1] Menachem's Schüler antworten hierauf im letzten Abschnitt ihrer Streitschrift gegen Dûnasch,[2] indem sie gerade aus dem von Dûnasch gewählten Beispiele beweisen, dass כמשמעו bei Menachem nicht den von Dûnasch angenommenen

---

[1] Criticae vocum recensiones, p. 67 f. In der Ausgabe von Menachem's Machbereth lesen wir unter קמח (p. 156ª): כמשמעו חטים. Dieses חטים scheint späterer Zusatz zu sein, da sonst Dûnasch das besonders für ihn beweisende Wort nicht ausgelassen hätte.

[2] Liber Responsionum, ed. Stern, p. 103. Daselbst ist Z. 10 statt ובערבית zu lesen בערבית, Z. 12 statt באומר: כאומר.

Sinn habe, da ja قمح nicht, wie קֶמַח, ‚Mehl‘, sondern ‚Weizen‘ bedeutet. Mit כמשמעו solle vielmehr bei Wörtern, deren Sinn bekannt ist, eben dieses constatirt werden, wie wenn man sagt: ‚wie es bekannt ist‘.[1] Von Beispielen hierfür sei Menachem's Buch voll; angeführt werden בֶּגֶד und אֶצְעָדָה, bei denen Menachem ebenfalls sagt: כמשמעו,[2] ohne dass irgend eine Lautähnlichkeit mit arabischen Worten bestünde. — Gegen diese Behauptung der Schüler Menachem's führt Jehûdî b. Schescheth, Dûnasch's Schüler in seiner Antikritik über zwanzig Beispiele an, für welche כמשמעו von Menachem in der von Dûnasch behaupteten Bedeutung angewendet sein muss.[3] Wenn wir nun die, wie schon bemerkt, über zweihundert Beispiele selbst betrachten, welche das Machbereth für den Gebrauch von כמשמעו bietet, so gelangen wir zu dem Resultate, dass Menachem mit diesem Ausdrucke wohl in der Regel, wie seine Schüler angeben, das sagen wollte, was nachher Abulwalîd mit معروف bezeichnete,[4] dass nämlich der Sinn des Wortes bekannt sei, dass aber andererseits in zahlreichen Fällen mit כמשמעו auch auf die den Lesern aus dem lautähnlichen arabischen Aequivalent bekannte Bedeutung des hebräischen Wortes hingewiesen wird. Bei Wörtern, die thatsächlich mit dem Arabischen übereinstimmen, kann es aber immerhin zweifelhaft bleiben, ob כמשמעו in dem ersteren oder dem zweiten Sinne gemeint ist. Und wahrscheinlich ist diese Ungewissheit auch eine von Menachem beabsichtigte, indem er mit dem doppeldeutigen Ausdrucke die thatsächliche, aber doch nicht eingestandene Vergleichung mit dem Arabischen gleichsam verschleierte. Dass aber Menachem zuweilen wenigstens bei der Erklärung hebräischer Wörter das Arabische zu Hilfe nahm, zeigt z. B. seine Erklärung von וְזִהֲמַתּוּ, Hiob 32, 2: ענין באש הוא תתעב נפשו לחם כמשמעו (Machbereth 78 a). Die angenommene Grund-

---

1 וכה הוא הפתרון כמשמעו כאומר כאשר הוא ידוע במלים הידועים בפתרון וספרו מאלה מלא.

2 In der Ausgabe des Menachem fehlt כמשמעו bei אצעדה. — S. 104, Z. 2, ist statt בעברית zu lesen בערבית und nach בגד zu ergänzen ואין.

3 Liber Responsionum, p. 43. Von den bei Jehûdî angeführten Wörtern haben folgende in unserer Ausgabe des Menachem die Bemerkung כמשמעו nicht: טחן, יעל, מרק, נחר, סמר, קנה, רביעי.

4 S. oben S. 144.

bedeutung בְּאשׁ, ‚Gestank‘, kann nur der Bedeutung des arabischen زُهْم entnommen sein.[1]

Aber ausser den beiden genannten, schon von Pinsker[2] richtig unterschiedenen Bedeutungen hat כמשמעו bei Menachem auch noch eine dritte Bedeutung, die besonders dort angenommen werden muss, wo es sich weder um ein bekanntes, noch ein dem Arabischen ähnliches Wort handelt. In solchen Fällen will nämlich Menachem mit כמשמעו sagen, dass das betreffende Wort nach dem Zusammenhange, in dem es vorkömmt, nach dem Sinne des Satzes zu erklären sei. Unter Radix גלב (56 a) giebt Menachem eine Liste solcher Wörter, die nur aus dem Zusammenhange zu erklären seien; und in dieser Liste finden sich auch solche, welche an der sie behandelnden Stelle des Wörterbuches mit der Bemerkung כמשמעו versehen sind; so רפס, רטפש, תִרְהוּ, פדע, עשק, עטש, חרג, זהם, גֹּפר, גומץ, ארגז. Oft wendet Menachem bei solchen Wörtern neben כמשמעו auch die stehenden Ausdrücke an, mit denen er auch sonst bezeichnet, dass ein Wort nach dem Zusammenhange zu erklären ist. So sagt er zu אחטם, Jes. 48, 9: הענין יורה על המלה כמשמעו (87 a b); zu אדרזדא : ופתרונו לפי ענינו כמשמעו (17 b); zu אדרכנים: פתרונו לפי ענינו כמשמעו כן הוא (ibid.);[3] zu היך: ופתרונו כפי ענינו היך כמו איך שתי לשונות המה כמשמעו (72 a); zu חֲנָמַל: הוא קרח וסער . . . . לפי הענין כמשמעו (91 b); zu ויחרגו, Ps. 18, 46: אין למלה זאת דמיון בתורה ופתרונה כפי ענינה כמו רפיון חגורה כמשמעו (94 a); zu וישסף, I Sam. 15, 33: כמו וידקר לפי הענין כמשמעו. Und in umgekehrter Folge der Termini: Zu התל: ענין כחש הם כמשמעו וכפי ענינו (73 b); zu דלג: ענין קפיצה ומפסע המה כמשמעו לפי ענינו (64 b); zu מצח: כמשמעו לפי ענינו (119 a).[4]

Zu der ersten Bedeutung von ‚bekannt‘ gehört, aber immerhin einen speciellen Sinn hat כמשמעו bei Menachem, wenn

---

[1] S. oben S. 154, Anm. 1.

[2] Likkûtê Kadmônijôth, p. 144 (hebr.) Anm.

[3] כמשמעו כן הוא ist gleichsam die vollständigere Formel für כמשמעו.

[4] Wenn Menachem bei beiden Bedeutungen von זהר: ‚glänzen‘ und ‚warnen‘ den Ausdruck כמשמעו anwendet (78 a), so wollte er damit besagen, dass die genannten Bedeutungen an den angeführten Stellen nach dem jeweiligen Zusammenhange und Satzsinne anzunehmen sind. Dies scheint der Sinn der Bemerkung Jehûdî b. Schescheth's über diesen Artikel Menachems, Liber Responsionum, p. 43, Z. 22 f., zu sein.

damit der eigentliche Sinn des Wortes, im Gegensatze zum bildlichen, übertragenen bezeichnet wird. So sagt er von זהב, Sach. 4, 2: והזהב הנזכר פה זך וצח וטהור ואיננו זהב כמשמעו (Art. גל I, Ende, 55[a]). — Im Art. יד ist die gewöhnlichste Bedeutung dieses Wortes ‚Hand‘ mit כמשמעו gekennzeichnet (100[b]).

Es ist noch hervorzuheben, dass bei der überwiegenden Mehrzahl der mit כמשמעו gekennzeichneten Worte Menachem keine sonstige Erklärung oder Umschreibung des Wortes giebt. Doch ist auch dies oft genug der Fall. S. zu אלמגים (25[b]), בלג (45[b]), גזל II (54[a]), גפר II (58[b]), גרב (59[b]), גרש (60[a]), דגן (63[b]), הין (72[a]), חבצלת (85[a]), חוח (86[b]), חטר (87[b]), חלב III (89[a]), חסר (92[a]), חרז (94[a]), חרש V (95[b]), חשמנים (96[a]), סם I (127[b]), סרן (129[b]), ערק (139[a]), פרע (141[a]), פחר (141[b]), צנק (150[b]), רטפש (163[b]), שבם (169[b]), שטף (173[b]), שקר (180[b]).

Dem hebräischen כמשמעו, welches Wort dem talmudischen Sprachgebrauch entnommen ist,[1] entspricht arabisch على مسموعه, womit Dawid b. Abraham und auch andere alte Sprachgelehrte anzeigen, dass das hebräische Wort den Sinn des ihm lautlich ähnlichen arabischen habe.[2] — Bei Abulwalîd findet sich in gleichem Sinne der Ausdruck على ظاهره, so Wb. 235, 27 und 314, 8 (s. oben S. 154, A. 7).[3] — In den Glossen der Rouener Handschrift von Abulwalîd's Wörterbuch wird كلفظة in demselben Sinne gebraucht.[4]

II. Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Dawid b. Abraham.

Der hebräische Sprachgelehrte Dawid b. Abraham, dessen frühes Zeitalter — er soll ein Zeitgenosse Saadja's sein,

---

1 S. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterbuch, III, 283[b].

2 S. die folgende Nummer des Anhanges, und Pinsker, L. Ḳ., p. 143 (hebr.), Anm.

3 على ظاهره bedeutet bei Abulwalîd auch den einfachen, unmittelbaren Schriftsinn, so Riḳma 178, 21, wo der Ausdruck mit כפשוטו wiedergegeben ist; s. auch Wb. 474, 4 und 538, 6.

4 S. oben S. 145, Anm. 5; vgl. S. 161, Anm. 1.

also dem X. Jahrhundert angehören — angezweifelt wird;[1] der aber, seinem grammatischen Standpunkte nach, jedenfalls vor Ḥajjûǵ anzusetzen ist,[2] hat in seinem Wörterbuche der Vergleichung mit dem Arabischen eine nicht unbedeutende Stelle eingeräumt; diese Seite seiner Lexicographie sei hier im Anhange an die Darstellung der Abulwalîd'schen Sprachvergleichung behandelt, mit welch' letzterer sie einzelne Uebereinstimmungen aufweist, im Ganzen aber auch dann von ihr unabhängig wäre, wenn Dawid b. Abraham wirklich nach Abulwalîd geschrieben hätte. Viel bedeutender sind, was auch natürlich ist, die Berührungen mit Ibn Ḳoreisch, auf welche schon Pinsker im Einzelnen hingewiesen hat. Das Material zu der folgenden Uebersicht ist den Auszügen entnommen, welche aus Dawid b. Abraham's Wörterbuche Pinsker[3] und Neubauer[4] gegeben haben.

Als hervorstechendes Moment in Dawid b. Abraham's Sprachvergleichung finden wir, dass er die aus dem Arabischen erklärten hebräischen Wörter gleichsam als fremdes, arabisches Sprachgut im biblischen Wortschatze betrachtet, hierin ganz verschieden von Abulwalîd, der nur von Verwandtschaft und Aehnlichkeit spricht und, wie er selbst betont, das Arabische eher zur Bekräftigung des dem hebräischen Worte zugeschriebenen Sinnes, als zur Ermittelung dieses Sinnes heranzieht. So sagt Dawid b. Abraham von אחטנה, Gen. 31, 39, — welches Wort er von حطّ ableitet und erklärt: ich lasse es mir von dem mir Gebührenden abziehen — : ‚das ist ein im Hebräischen fremdes Wort, aus der arabischen Sprache'.[5] Solcher Wörter, setzt er hinzu, die nicht aus dem Hebräischen selbst abgeleitet werden können, gäbe es viele, z. B. ויקרם, Ez. 37, 8, ויפצל,

---

[1] S. Schorr, Hechaluz VI, 61—66; P. F. Frankl, in Ersch und Grubers Encyklopädie, 2. Sect., Bd. XXXIII, p. 17, Anm. 41.

[2] Seine grammatische Terminologie s. in den Anmerkungen zu meiner Abhandlung über die gramm. Term. des Ḥajjûǵ.

[3] Likkûtê Ḳadmônijôt, p. 142—148 (hebr. Pagin.), im Folgenden als L. K. bezeichnet.

[4] Notice sur la lexicographie hébraïque, p. 148—150 (im Folgenden Notice) und im Anhange zur Ausgabe von Abulwalîds Wörterbuch (im Folgenden Wb.).

[5] هى لفظة غريبة فى العبرانى من لغة العربى.

Gen. 30, 8.[1] — Indem er וזהמתו, Hiob 33, 20, mit زهم erklärt,[2] bemerkt er: ‚Es ist ein fremdes (seltenes) Wort, das dem Arabischen gleicht; wir haben viele solche Wörter, die nach ihrem Laute[3] — das ist ihrem im Arabischen gleichlautenden Aequivalent — erklärt werden müssen‘. Dann folgt eine Reihe von Beispielen hiefür.[4] — סֹבֵא, Deut. 21, 20, ist ein arabisches Wort — لفظة عربية; man sagt: تعال بنا نستبى شرابا, ‚komm mit uns, Wein kaufen‘.[5] — Als لفظة عربية wird auch רְקַע, Ez. 6, 11 = إِرْقَعْ, bezeichnet;[6] als عربية: מתרפקת, Hoh. 8, 5, = مترفّقة.[7] Auch von dem durch Transposition der Buchstaben aus صرف VII, ‚umkehren‘, hergeleiteten ויצפר, Ri. 7, 3, vgl. צפירה, Ez. 7, 7, sagt er: es ist ein arabisches Wort.[8] — יזרבו, Hiob 6, 17 = زَرِبَ, ‚fliessen‘, hat keine Ableitung im Hebräischen selbst und ist ‚reines Arabisch‘, عربىّ محض[9] — Andere Vergleichungen arabischer mit hebräischen Wörtern bei Dawid b. Abraham, in alphabetischer Anordnung, sind folgende: בחלה בי, Zach. 11, 8, ist s. v. als بخلت علىّ, ‚(ihre Seele) war geizig, zurückhaltend gegen mich‘, nämlich mit dem Gehorsam. ח ist

---

[1] L. K. 145, Notice 148, Wb. 784, 28 f. Ueber ויקרם s. Wb. 801, 6 f. (يجوز انّه عربيّه); über ויפצל Wb. 798, 9 und folg. Anm. 4.]

[2] S. oben S. 153, Anm. 1.

[3] على مسموعه, bei D. b. A. auch sonst, s. oben S. 187.

[4] L. K. 143 f.; wenig anders in dem Auszuge aus Ali b. Suleimâns Wörterbuche, in welchem das Dawid's excerpirt ist, Wb. 782, 19—30 — Die Beispiele sind Vergleichungen, welche sich zumeist auch bei Abulwalîd finden: מַשּׂוֹר = منشار, Wb. 748, 25; גְּלָדִי, s. oben S. 152; אֱנָךְ, s. oben S. 151 (D. b. A. erkl. آنك mit قزدير); עשׁישׁותיו = عطاسه, Wb. 518, 30; כחל, s. oben S. 153; בְּרוֹמִים, s. folg. S.; ויעוקהו, s. oben S. 143; הַנִּצָּב, s. oben S. 144; וּבָרֵא, s. Wb. 111, 18 (البرى); שִׁלְחוֹ, s. oben S. 156 .— תקשיח, Jes. 63, 17, nach D. b. A. = تقسو (Saadja übersetzt وَتُقَسِّى), nach Abulwalîd, Wb. 651, 16 = تقسّح. — ויפצל פצלות, Gen. 30, 37, übersetzt D. b. A. mit وفصّل فصولا, Abulwalîd 579, 8 mit وفرض فرضا. — נִיבוֹ, Mal. 1, 12, auch eines der Beispiele, erklärt D. b. A. mit ما ينوب عنه (so richtig Wb. 782, 24, bei Pinsker מא ינוב מנה).

[5] L. K. 146, Notice 150. Er hätte auch سَبَأَ I vergleichen können. Abulwalîd 473, 14 übersetzt mit سأب, ‚sich volltrinken‘.

[6] L. K. 148.

[7] Ib., s. oben S. 146.

[8] L. K. 147, Notice 150, Wb. 799, 28 f.

[9] L. K. 145.

in vielen Wörtern arabischem خ entsprechend.[1] — ברומים, Ez. 27, 24, = مبرومة, ‚festgebundene Ballen‘[2] — גבינה, Hiob 10, 10, = جُبْنَة.[3] — גה, Ez. 47, 13, ist Kürzung aus גֵּהָה; dieses, ein Synonym von פֵּאָה, ist so viel als جِهة.[4] — גיד = جيد, ‚Ader, Sehne‘.[5] — גיר und שיד, beides ‚Kalk‘. = جير und شيد.[6] — הֲלֹם, ‚hieher‘, = هَلُمَّ.[7] — הזלים, Jes. 46, 6, so viel als أزال.[8] — יִזַּח Exod. 28, 28 = يتزحزح.[9] — Wurzel זלל entspricht arabischem زل.[10] — זפת = زفت.[11] — ובחוחים, I Sam. 13, 6, ist vielleicht nach dem Arabischen als ausgehöhlte Stelle, Kluft in den Bergen zu erklären.[12] — חֶמֶר, Jes. 27, 2, = خمر, Wein.[13] — חשיפי עזים, I Kön. 20, 27, bedeutet ‚die Jungen der Ziegen‘, = خِشْف,[14]. — יודעתי, I Sam. 21, 3, bedeutet so viel als أَوْدَعْتُهم, ‚ich habe ihnen hinterlassen‘.[15] — לֹעֵז, Ps. 114, 1 = لاغز, von لغز, ‚tadeln, schelten‘. Auch sonst entspricht ע arabischem غ; z. B. עֳיָם, Jes. 11, 15, = غَيْم, ‚Glut‘, רעם, Ez. 27, 35, I Sam. 1, 6, = رغم, ‚verabscheuen‘, עממוך, Ez. 28, 3, = غمّوك, ‚verhüllen‘.[16] — מִגֵּן ist so viel als مكّن, ‚übergeben‘.[17] — ינהם, Jes. 5, 30, = ينهم.[18] —

[1] L. K. 142, Wb. 776, 25 f.; ebenso Ali b. Suleimân ib. Z. 26. Anders Abulwalîd s. oben S. 157, Anm. 5.

[2] L. K. 142. Abulwalîd übersetzt mit المُبْرَمَة, aber in anderem Sinne, Wb. 114, 23. S. Revue des Études Juives, Bd. VI, p. 212.

[3] L. K. 142, ebenso Ris. 67, 2. Abulwalîd hat die männliche Form جُبْن.

[4] L. K. 142 f.

[5] L. K. 143, Wb. 777, 13 f.

[6] L. K. 143, Wb. 777, 15 f.

[7] Notice 148. Abulwalîd übersetzt mit هنا.

[8] L. K. 145; s. oben S. 159.

[9] Wb. 783, 3. S. oben S. 153, Anm. 3.

[10] L. K. 144, wo mehrere Derivate der Wurzel übersetzt werden. Dazu gehört auch וזולל, Deut. 21, 20, das D. b. A. mit متزلّل übersetzt, L. K. 146, Notice 150 n. 1 (wo unrichtig متذلل).

[11] L. K. 145 (على مسموعة); s. Wb. 201, 19: معروف.

[12] Notice 148, Wb. 784, 13 f. Für das verglichene Wort, مُخَوَّخ kennt Dozy I, 411[a], keinen weiteren Beleg.

[13] L. K. 145. S. Wb. 235, 12.

[14] L. K. 146.

[15] Notice 148.

[16] L. K. 146, Notice 149, Wb. 793, 34—794, 3. Ueber עממוך s. auch L. K. 147 (Abulwalîd Wb. 532, 8), über רעם Wb. 802, 20—22.

[17] Wb. 794, 18—21.

[18] L. K. 146. S. oben S. 143.

נמלה, נמלים, ‚Ameise‘ = نَمْل.[1] — סגר hat im Arabischen und Aramäischen dieselbe Bedeutung wie im Hebräischen.[2] — יְעַבְּטוּן, Joel 2, 7, = تخبطون, ‚stossen, drängen‘.[3] — עבשו, Joel 1, 17, = عَبِسَتْ.[4] — עָתָר, Ez. 8, 11, = عترة.[5] — Zu פַּצְמְתָּה, Ps. 60, 4, vgl. افصيم, der zu den Thürpfosten gehauene Stein.[6] — ויפשחני, Echa 3, 11 = فسخني.[7] — נִקְלָה, Ps. 38, 8, = إنقلاء.[8] — קרס, Jes. 46, 1 f., — قرس.[9] — קָרְעוּ, Ps. 35, 15, ist zu erklären nach قرع, ‚schlagen, pochen‘, auf die Rede übertragen; vgl. die Redensart صوت يقرع السمع, ‚eine Stimme, die das Ohr schlägt, berührt‘.[10] — תְּרַצְּדוּן, Ps. 68, 17, = ترصدون, ‚blicken, lauern‘.[11] — נִרְפָּשׂ, Prov. 25, 26, = مرفوس.[12] — יְתַנּוּ, Richt. 5, 11, ‚wiederholen‘, lautet im Arabischen und im Aramäischen ebenso.[13] —

In Bezug auf die Vergleichung schwachlautiger Verbalwurzeln steht Dawid b. Abraham, wie ja auch sonst, vollständig auf dem vor-Ḥajjûg'schen Standpunkte.[14] Unter W. חג giebt er יחוה, Hiob 8, 17, mit يحوز wieder; חָזוּת, Jes. 28, 18, und חֹזֶה, ib. v. 15, mit حدّ; אחז nicht mit أخذ, sondern mit إحازة تخم, ‚ein Gebiet in Besitz nehmen‘.[15] — Für מָחוֹז führt er

---

[1] L. K. 146 (على مسموعه).

[2] L. K. 146, Notice 150.

[3] L. K. 147, Wb. 796, 31.

[4] L. K. 147. S. oben S. 165. — Wb. 797, 3 ist عكست zu عبست zu emendiren. Es ist ein Transscriptionsfehler: עכבת statt עבבת. פרדות fasst D. b. A. als Plural von פִּרְדָּה, ‚Mauleselin‘, auf.

[5] Wb. 797, 23. Es ist nicht klar, in welcher Bedeutung er das arabische Wort heranzieht.

[6] Wb. 798, 12: وبالعربى يقال للحجر المقطوع للملابن افصيم. Dozy II, 272[b], unten, citirt für dieses Wort nur diese Stelle, ohne sie zu übersetzen. افصيم ist wohl nichts anderes als Arabisirung des talmudischen פַּצִּים, womit die Pfoste selbst bezeichnet wird. S. Buxtorf, Col. 1784.

[7] L. K. 147. S. oben S. 167.

[8] Wb. 800, 11.

[9] Wb. 801, 9.

[10] L. K. 147, Wb. 801, 11 f. S. Dozy II, 331[b], wo als eine Bedeutung von قرع I angegeben wird: frapper l'oreille.

[11] L. K. 148. Diese Vergleichung bringt D. Kimchi, s. v. רצד, im Namen des Gaon Hâi, nicht — wie Pinsker L. K. angiebt, — im Namen Abulwalîd's. Dieser erklärt das Wort gar nicht (Wb. 686, 25).

[12] Wb. 802, 31.

[13] Wb. 806, 6.

[14] S. oben S. 146, über Ibn Koreisch.

[15] L. K. 145, Wb. 784, 22—27. Für حاز IV in der von D. b. A. gebrauchten

das daraus und aus dem Syrischen stammende ماحوز, ‚Grenze‘, an.[1] — חָצָץ, Echa 3, 16, = حصًى, ‚Steinchen‘.[2] — כמטחוי קשת, Gen. 21, 16, ist zu übersetzen mit كمطوحى القوس, das ist (so fern) wie die den Pfeil auf dem Bogen abschiessen.[3] — מִנְלָם, Hiob 15, 29, ist so viel als منالهم.[4] — וְשִׁשֵּׂאתִיךָ, Ez. 39, 2, = أشوشك, ‚verwirren‘; auch שֵׁשַׁךְ ist von diesem arabischen Verbum abzuleiten, und dann mit בָּבֶל, von בלל ‚verwirren‘, auch etymologisch identisch. ךָ ist angehängt, wie in מרודך.[5] — Für נעתם, Jes. 9, 18, trägt Dawid b. Abraham als mögliche Ableitung vor, es gehöre zu غَمّ, während das ת Bildungselement ist, also = اغتمّ.[6] — Noch gekünstelter ist die Gleichsetzung von עגמה, Hiob 30, 25, mit demselben غَمّ.[7]

Merkwürdig ist die Angabe, dass שעטנז im Arabischen شاطنز laute.[8] Das ist höchstens so zu erklären, dass Dawid b. Abraham damit die Aussprache der arabisch redenden Juden für das hebräische, auch im gewöhnlichen Leben gebrauchte Wort meint und es für ein arabisches Wort hält.

Ins Gebiet der lexicalischen Analogien gehören folgende Vergleichungen David b. Abraham's. הֵא ist eine kürzere Wortform für הִנֵּה (vgl. הֵא לכם, Gen. 47, 23, mit הִנֵּה לכם, I Sam. 30, 26); ebenso sagt im Arabischen, wer Jemandem etwas giebt: ها لك, was eine Abkürzung aus dem gleichlautenden هوذا لك ist.[9] — הוֹ הוֹ, Amos 5, 16, zwei Wörtchen, die von den Hebräern als Weheklage gebraucht werden, ebenso wie هاى هاى von den Arabern.[10] — זֶרֶת, ‚Spanne‘, bedeutet den Act des Spannens, Ausbreitens der Finger zum Messen, nicht den ausgespannten, messenden Körpertheil, ganz wie شِبْر; man kann

---

Bedeutung citirt Dozy I, 335ᵃ, diese Stelle nicht, wohl aber ein anderes Beispiel, aber mit Anzweiflung der Lesung.

1 L. K. 145. Wb. 784, 26. S. Dozy II, 570ᵃ.

2 Wb. 786, 18 (على مسموعة).

3 Wb. 787, 21 f. S. Dozy II, 66ᵇ.

4 L. K. 146 (على مسموعة). S. oben S. 028.

5 L. K. 148.

6 L. K. 147.

7 L. K. 147, Notice 149, n. 1.

8 L. K. 148.

9 Wb. 780, 14—17.

10 Wb. 780, 23—25.

daher ebensowenig זרת, wie شبر durch das Personalsuffix näher bestimmen und nicht sagen: לקח בזרתו, שלח זרתו.[1] — בַּת עַיִן entspricht dem arabischen Ausdrucke für denselben Begriff: صبى العين, ‚Knabe des Auges, Augapfel‘.[2] — זבד, Gen. 30, 20, kommt sonst nicht vor; nur in mehreren davon abgeleiteten Eigennamen, wie זָבָד, זַבְדִּי, זַבְדִּיאֵל für Männer, זְבוּדָה für Frauen, findet sich das Zeitwort. Ebenso werden von dem mit זבד ähnlich bedeutenden Zeitworte طرف Eigennamen, wie طريف (eigentlich der Erworbene) und طَرَفَة gebildet. Auch קַיִן, von קנה, Gen. 4, 1, und die aramäischen Eigennamen זבינא, Esra 10, 43, זבין, von מזבין ‚verkaufen‘ können verglichen werden.[3] — Esther wurde הֲדַסָּה, eigentlich Myrthe, also die Duftige genannt, Esther, 2, 7, sowie زَيْحَانَة, eigentlich Name einer Blume (Chrysanthemum), auch als Frauenname gebraucht wird.[4]

Der Vollständigkeit wegen seien noch die Fälle erwähnt, in denen Dawid b. Abraham Wörter des biblischen Aramäismus mit verwandten arabischen Ausdrücken erklärt: אִדְּרֵי קַיִט, Dan. 2, 35, = انادر الصيف, ‚Sommertennen‘.[5] — אִיתַי = أَيْسَ.[6] — אֻשַּׁרְנָא, Esra 5, 3, = سور, ‚Mauer‘.[7] — וּבָת טְוָת, Dan. 6, 19, = بات طاويا.[8] — כְּנָוָת, Esra 4, 9 und sonst, sind diejenigen, welche mit ihrer Familienbezeichnung ‚benannt‘ sind, vgl. hebr. כִּנָּה, ar. الْمُكَنَّيون, also die Führer und Vornehmen.[9] — כַּפְּתוּ,

---

[1] Wb. 783, 16—19, Notice 119, n. 1. Dasselbe gelte, setzt er hinzu (Z. 19—26), von אָמָּה, indem man nicht sagen dürfe שלח אמתו, לקח באמתו, während im Arabischen مدّ ذراعه richtig ist. Onkelos habe geirrt, als er trotzdem Exod. 2, 5 ותשלח את אמתה mit ואושיטת ית אמתה übersetzte, abgesehen davon, dass er אֲמָתָהּ mit אַמָּתָהּ gleichstellte. Mit denselben beiden Argumenten widerlegt Dûnasch b. Labrâț in der ersten Nummer seiner Kritik über Saadja (ed. Schröter, p. 1), die gleiche Erklärung des Gaon von אֲמָתָהּ; nur die Analogie mit شبر hat er nicht.

[2] Notice 148. Vgl. Gesenius, Thesaurus 86[b].

[3] Wb. 781, 32—36.

[4] L. K. 143.

[5] Wb. 805, 19. اناذر ist Plural von أَنْدَر, das nur im syrischen Dialect gebräuchlich ist. S. Gesenius, Handwb., 9. Aufl., p. 14[a].

[6] Wb. 805, 29.

[7] Wb. 806, 28.

[8] Wb. 807, 7.

[9] Wb. 807, 9 يريد به المكنّيون فلان الفلانى من القوّاد والاجلّاء.

Dan. 3, 21, durch Transposition = كُتِفُوا, ‚sie wurden gebunden‘.[1] מִתְנַצַּח עַל, Dan. 6, 4, = متنصّح عليهم.[2] — וּמְצַלֵּא, Dan. 6, 11, zur Bezeichnung des Gebetes, الصلاة.[3] — בְּשָׁעָה חֲדָה, Dan. 4, 16 = فى ساعة واحدة.[4]

III. Zur grammatischen Terminologie Abulwalid's.

Aus dem Kitâb-Al-Luma'. S. oben, Ende des ersten Abschnittes.

ابتداء התחלה 154, 2; إتمام השלים 147, 13; استعارة השאלה 192, 33; استئناف עתיד 21, 38; اسم الفاعل שם הפֹּעל 2, 9; اسم عين الجوهر שם עין העצם 2, 8; اسميّة קריאת השם 1, 21; اشتداد דגשות 26, 21; اشتقاق גזר 49, 23; اضطرارًا לדחק הקצר 51, 27; أضْمر הסתיר 53, 7; إضْمار הסתיר 29, 27; اعترض בא באמצע 170, 11; id. התמצע 170, 14; id. נקרה 216, 34; اعتراض הקרות הדברים 216, 31; id. הקרות 216, 37; اعتوار השתנות 52, 22; اعتلّ היתה עלולה 44, 23; id. נעלל 80, 7; افاعيل פעלים 55, 10 (s, oben S. 133, A. 1); إفراد פרידה 109, 6; id. לשון אחד 168, 35; إفصاح צחצח 143, 28; التفات הבטה 225, 30; امّهات حروف البدل אמות אותיות התמורה 44, 6; امّهات الزوائد אמות התוספות 10, 18;[5] إيجازًا לקצר הלשון 32, 9.

باء الالزاق בית הדבק 9, 7; بدل תמורה 52, 25; بناء בנין 9, 10. تاء المخاطبين תו המדברים 143, 4; تأكيد נחץ 39, 20; تأنيث الجماعة לשון הנקבה בעבור העֵדָה 231, 33 und 34 (wo irrthümlich הערה für העדה gedruckt ist); تأنيث الحال ל׳ הנקבה בעבור תכונת הענין 231, 32 und 232, 1; تأنيث القصّة ל׳ הנקבה בעבור הפעלה 231, 32 und 232, 1; تأنيث الكلمة ל׳ הנקבה בעבור האמירה 231, 33 (wo irrthümlich האמרה) und 233, 13; تذكير לשון הזכר 224, 36; تزويج הצמד 203, 18; تعدّى התעברות 37, 39; تعريف

---

1 Wb. 807, 11,

2 L. K. 146.

3 Wb. 808, 5.

4 Wb. 808, 13. בשעה scheint nicht aus כשעה unseres Textes verschrieben zu sein, da die Präposition mit فى (= בְּ) übersetzt erscheint.

5 Hier ist vielleicht der Ursprung des Terminus אמות הקריאה, matres lectionis, zu suchen.

הודעה 38, 32; حرف التفشّى אות הפריצה 6, 14; تفخيم اللفظة לפאר
המלה 41, 27; تفخيم id. 58, 1; تقطيع משקל 127, 9; id. קצב 127, 7;
id. מקצב 127, 10; تكرير השנות 144, 11; تمييز הכרה 14, 21;
تمييز منصوب הכרה פעולה 14, 27; تنقيط נקוד 126, 27.

ثنّى דבר בלשון משנה 176, 19.

جُمْلَة כלל 133, 35; جواب תשובה 22, 3; جواب الشرط תשובת
התנאי 152, 31.

حال ענין 14, 8; حال זמן עומד 82, 8; حاضر נמצא 3, 13;
الاحرف الحلقية אותיות הגרון 5, 18; الاحرف الحنكية א׳ החך 5, 21.

خبر הגדה 154, 2; خبر المبتدا בו המוחל הגדת 15, 17; خَدَمِىّ
משרת 7, 13.

احرف الذلق אותיות הדליקה 6, 16.

ركّب הרכיב 10, 6.

سالم שָׁלֵם 97, 20; الاحرف السنّية אותיות השנים 5, 21; سواكن
التعويض נחי התמורה 146, 32.

شرط תנאי 22, 2; الاحرف الشفهية אותיות השפה 5, 19.

صحيح שָׁלֵם 41, 9; صعوبة النطق קשי הניב (הדבור) 6, 35;
حروف الصفير א׳ השריקה 6, 13; حرف صلد אות חזקה 40, 30; صيغة
תכונה 2, 31; 53, 16.

ضَبَطَ נִקֵּד 138, 8; ضَبْط נקוד 132, 27; 138, 8.

ظرف כְּלִי 31, 18; ظروف כלים 14, 2.

عامل משרת 168, 21; id. מלת הטעם 19, 20; عائد שב 164, 2
(s. 216, 19); عدد מספר 232, 32; عطف البيان עטוף הביאור 120, 30;
عَلَمٌ נודע 139, 25; احرف العلة א׳ העלה 86, 15.

غالبـــة صفة תאר גובר 69, 4; غنّة גנון 6, 23; 86, 16; غَيْرِىّ
נכרי 7, 13.

فَخَّم פֵּאֵר 198, 10.

قضية הגדה 156, 6; id. גזרה 4, 1; قضايا גזרות 3, 26; قلب
הפך 49, 27.

كَثَّر רִבָּה 168, 30; كنايات כנויים 172, 28.

لغوًا ללא ענין 33, 40.

مبادى الكلام התחלות הדבור 1, 1; مبالغة הפלגה 24, 37; id.
הגעה 186, 26; 210, 21; المبتدا בו המוחל 15, 15; المبتدا به שבא
המוחל בה שבא 157, 8; مبسوط פשוט 167, 29; مبنىّ בנוי 44, 33;
متّصل נדבק 8, 29; id. דבק 113, 29; id. מתחבר 115, 3; متعدّى
מתעבר 78, 20; مجاز העברה 192, 33; id. העברת הלשון 154, 12;
محسوس מוחש 5, 31; مستعار שאול 36, 4; كلمة مستعليـــة מלה
גבוהה 118, 25; مستكنّ נסתר 4, 10; مُضِىّ חליפה 2, 34; 202, 26;

הידועים المعارف 4, 36; אלפא ביתא معجم 5, 9; 8, 10; מליצים مُعَرَّب
בעדו 15, 14; הודעה معرفة 222, 16; עטוף معطوف 31, 1; مُفَخَّم
מפואר 199, 4; נפרד مُفْرَد 6, 2; מפורד مفصول 114, 14; דחוק مُفَخَّم
17, 26 (s. oben S. 134); مقلوب 67, 36; חטוף مقبوض 59, 33; مُقَبَّض
חטוף 127, 35; משיג مُلْحَق 97, 4; מוסף مُلْحَق 74, 34; منصوب
מוטעם בטעם הפעול 15, 11; מספר منعوت 233, 19; מבואר مُنْفِىّ
(l. מבוער) 155, 22: מועתק منقول 2, 13; נפרד منفصـــل 8, 18;
113, 29; אלף נחפזות الف مهموزة 119, 6 (s. oben S. 129, Anm. 5);
מתואר موصوف 10, 26; id. מספר בעדו 123, 19; מחבר موصول
114, 14.

שמש במקום ناب عن 155, 23; קריאה نداء 4, 33; ואו واو النسق
הסדור 159, 38; תאר نَعْت 222, 35; מלת ההרחקה حرف النفى 3, 37;
id. מלת הבאור (l. מ' הבעור) 155, 22; 156, 6: סתם النَكِرَة 222, 16.

כתיבה هِجَاء 219, 6 (s. Gr. Terminologie des Ḥajjûḡ, p. 1109, n. 4); האלף הנקראת המזה همزة 6, 4.

תאר وَصْف 2, 17; ספור وَصْف 48, 37; الواقـع (= الماض) הנופל 3, 6.

Nachtrag.

Herr M. Jastrow, der eine Edition der Ḥajjûḡ'schen Schriften vorbereitet, theilt mir freundlich mit, dass beide Oxforder Handschriften statt des unverständlichen للشدّ, wofür oben (Schluss des ersten Abschnittes) للشكّ conjicirt wurde, ללרשד = لِلرُّشْدِ haben, wodurch die Conjectur unnöthig wird; vgl. Opuscules, ed. Derenbourg, p. 269, Z. 2 f.: واسأل الله الهامى فى ذلك وفى غيره الى طريق الرشاد. Statt בזנה der Neubauer'schen Abschrift des Ḥajjûḡ, was ich zu بزعمه emendirt hatte (Gramm. Term., p. 47, Z. 5), haben die Handschriften بظنّه. — Für den bisher nur bei Ḥajjûḡ und Abulwalîd sich vorfindenden Terminus für ‚Buchstaben' verdanke ich der gütigen Mittheilung Professor Kaufmann's noch einen dritten Autor: In Jehuda Hallewî's Kusari (I, 54) lautet das Original zu den Worten: מן האותיות הלקוחות ממוצאי הדבור folgendermassen: من الشبهات المأخوذة من مخارج النطق. — Die Berichtigung der Citate in Gesenius' Thesaurus 126ª (oben S. 151, A. 5), findet sich, wie ich nachträglich sehe, schon in den Supplementen zum Thesaurus. — Ueber die für das arabische Original von Abulwalîds Grammatik benützten Handschriften wird an einem anderen Orte Rechenschaft gegeben werden.

DIE

HEBRÄISCH-NEUHEBRÄISCHE

UND

HEBRÄISCH-ARAMÄISCHE

SPRACHVERGLEICHUNG

DES

ABULWALÎD MERWÂN IBN ǦANÂḤ.

VON

Dr. WILHELM BACHER.

WIEN, 1885.

IN COMMISSION BEI CARL GEROLD'S SOHN

BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

Aus dem Jahrgange 1885 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften (CX. Bd., I. Hft., S. 175) besonders abgedruckt.

Druck von Adolf Holzhausen in Wien,
k. k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker.

Vorbemerkung.

Die glänzendere, zumeist in's Auge fallende Seite der Sprachvergleichung Abulwalîd's bildet seine umfassende und tief eindringende Herbeiziehung des Arabischen zur Erklärung des Hebräischen und der althebräischen, biblischen Litteratur. Ein Bild davon habe ich in meiner Abhandlung: ,Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abulwalîd Merwân Ibn Ḡanâḥ'[1] zu geben versucht. Aber im Grunde eben so bedeutend, wenn auch in den Ergebnissen nicht so hervorstechend ist seine ebenfalls in ziemlich weitem Umfange geübte Vergleichung des althebräischen Idiomes mit dem ihm zunächst stehenden, dem Neuhebräischen, und mit dem Aramäischen. Auch für diese beiden Richtungen der zu Zwecken der Bibelexegese gehandhabten Sprachvergleichung bildet Abulwalîd's in seinem Hauptwerke niedergelegte Leistung einen Markstein. Er fasst das bei seinen Vorgängern Gefundene zusammen, sichtet es auf Grund der von Ḥajjûḡ angebahnten und namentlich von ihm selbst vertretenen neuen und sicheren Spracherkenntniss, vervollständigt aber das Material in sehr reichem Maasse, es mit scharfem Blicke und mit fester Methode durchdringend. Auch hier werden die Grenzen, die er mit kundiger Hand absteckt, für die Späteren maassgebend, und

[1] Sitzungsberichte der philos.-histor. Classe der k. Akademie der Wissenschaften, CVI. Bd., S. 119—196.

innerhalb derselben bewegen sich seine Nachfolger, das Beste und Meiste dessen, was sie bieten, ihm entlehnend. Den Eindruck, welchen die moderne semitische Philologie bei der Betrachtung von Abulwalîd's Arbeiten empfängt, hat einer der berufensten Vertreter derselben erst jüngst auf folgende Weise umschrieben:[1] ‚La perfection des travaux de cette grande école arabe-juive nous surprend. La science moderne ne procède pas autrement, et on peut dire que Rabbi Jona, dans la première moitié du XIe siècle, pratique déjà avec habileté les méthodes comparatives, qui devaient donner à la philologie européenne, sept ou huit siècles plus tard, une si incontestable supériorité.‘ Obwohl, was hier Renan von der vergleichenden Methode Abulwalîd's sagt, wahrscheinlich zunächst auf seine hebräisch-arabische Sprachvergleichung geht, so verdient doch auch seine Anwendung derselben auf das Neuhebräische und Aramäische gleiche Anerkennung und darum auch eingehendere Darstellung. Damit ist Zweck und Inhalt gegenwärtiger Arbeit gekennzeichnet. Auf so annähernd vollständige Vorführung des Materiales, wie ich sie in der oben erwähnten Abhandlung anstrebte, konnte hier meine Absicht nicht gerichtet sein, da die hier in Betracht kommenden einzelnen Daten der Sprachverwandtschaft viel mehr auf der Hand liegen und viel weniger Interesse bieten, als die reichen und mannigfaltigen Daten der Verwandtschaft des Hebräischen mit dem Arabischen. Indessen wird die den grössten Raum einnehmende Zusammenstellung der Vergleichungen schwieriger oder seltener Wurzeln und Wörter des biblischen Hebräisch mit dem Neuhebräischen von nicht bloss historischem Interesse sein. Bei dem Mangel eines geschichtlichen Wörterbuches der hebräischen Sprache, welches den Sprachschatz der althebräischen Litteratur mit dem der Mischna und der verwandten Theile der Traditionslitteratur in inneren Zusammenhang zu bringen hätte, kann ein gewissermaassen aus dem Wörterbuche Abulwalîd's ausgezogenes Glossar, wie es hier geboten wird, auch an sich das Verdienst guten lexikographischen Materiales beanspruchen. Ferner aber soll in diesem Glossar, wie auch in den übrigen Theilen der vorliegenden Arbeit ein Hilfsmittel zur Benützung des Abulwalîd'schen

[1] E. Renan, Nouvelles études d'histoire religieuse. 1884, p. 175.

Wörterbuches geboten werden, indem in der Neubauer'schen Ausgabe des letzteren der Stellennachweis sowohl für die biblischen Citate, als für die aus der Traditionslitteratur fehlt und dieser Mangel namentlich bei den Citaten der letzteren Art die Benützung und oft genug auch das Verständniss erschwert.

Noch eine Bemerkung sei mir gestattet über den Gebrauch des Begriffes der Sprachvergleichung auf das Verhältniss zwischen dem Hebräischen der Bibel und dem Neuhebräischen. Es wird weiter unten ersichtlich sein, dass Abulwalîd selbst das Bewusstsein davon hatte, — wenn er es auch natürlich nicht so formulirte, wie es die moderne Wissenschaft thut, — dass es sich hier mehr um Sprachgeschichte, als um Sprachvergleichung handelt. Aber er wendet bei seinen hebräisch-neuhebräischen Vergleichungen dieselbe Terminologie zur Bezeichnung der Verwandtschaft an, als bei den Vergleichungen mit Aramäisch und Arabisch. Indem er zur Beleuchtung und Erläuterung des biblischen Litteraturgebietes das von diesem streng geschiedene Gebiet der Traditionslitteratur heranzieht, sieht er in den Idiomen beider zwei von einander geschiedene Sprachgebiete und vergleicht sie mit einander, sowie er Hebräisch und die beiden anderen semitischen Sprachen mit einander vergleicht. Ueberdies hatte er diese drei Richtungen der Sprachvergleichung als coordinirt bei seinem hauptsächlichen Vorgänger auf diesem Felde vorgefunden, bei Jehûdâ Ibn Ḳoreisch, der in seiner bekannten Schrift (Risâle) zwischen den Vergleichungen des Hebräischen mit dem Aramäischen und denen mit dem Arabischen als mittleren Theil die Vergleichungen mit der Sprache der Mischna und des Talmud anbringt.

I.

Hebräisch-neuhebräische Sprachvergleichung.

In der Einleitung zu seinem Hauptwerke beruft sich Abulwalîd auf die Erläuterung Saadja's von 70 in der heiligen Schrift vereinzelt vorkommenden Wörtern nach verwandten Aus-

drücken der Mischna und des Talmud,[1] als Muster für sein eigenes Verfahren, Wörter, die er nicht aus der Schrift selbst erklären kann, in erster Reihe aus dem Neuhebräischen und Aramäischen zu erklären.[2] Neben Saadja nennt er als Vorgänger auf diesem Gebiete auch die Gaonen Scherîra und Hâi, wie denn in der That seine Citate aus den Schriften des Letzteren zumeist Vergleichungen der bezeichneten Art betreffen. Jehûdâ Ibn Koreisch nennt er zwar nicht, aber auch ihn meint er wohl unter den ‚Anderen', auf die er ausser den genannten drei Gaonen noch hinweist.

Der Gesichtspunkt, von dem Abulwalîd bei diesem Zweige der Sprachvergleichung ausgieng, findet sich am bündigsten an einer Stelle seiner Grammatik angegeben, wo er einen von anderen Grammatikern beanstandeten Ausdruck des bekannten gaonäischen Buches Halachôth gedôlôth vertheidigt. In diesem Buche war nämlich für zweitausend שני אלפים gesagt, statt אַלְפַּיִם; Abuwalîd weist nach, dass beide Arten, die Zweizahl auszudrücken, sowohl in der heiligen Schrift, als in Mischna und Talmud begründet seien, und schliesst mit den Worten: ‚Diese Ausdrucksweise ist bei den Trägern der — hebräischen — Sprache gebräuchlich und geläufig, den Alten, wie den Neuen.'[3]

---

[1] Das hier citirte Schriftchen Saadja's ist abgedruckt in Ewald und Dukes, Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des A. T., II. Bd., S. 110—115, und in der kleinen Schrift דברים עתיקים (Leipzig, 1844), p. 3—11. In der That sind darin nicht siebzig, sondern neunzig Worte besprochen, während die Ueberschrift, vielleicht in Folge eines alten Schreibfehlers, nur von siebzig erklärten Wörtern weiss. Sie lautet: تفسير السبعين لفظة الفردة; die Anführung bei Abulwalîd lautet: في استشهاده على السبعين لفظة المفردة في الמקרא. Dûnasch ibn Labrâṭ, in der Kritik gegen Saadja, Nr. 19, gibt den Titel hebräisch: כתב השבעים תיבה.

[2] R. (Riḳmâ, ed. Goldberg), VII, 11—15.

[3] لانّ هذا المذهب مستعمل وجار من اهل اللغة قدمهم وحدثهم. Dieser Satz steht blos im arabischen Original, am Schlusse eines Passus der in R. p. 235, Z. 3 nach den Worten לבעל ההלכות zu ergänzen ist; derselbe lautet: وفى الתלמוד فى قول الله ושה אחת מן הצאן מן המאתים (Ez. 45, 14) שה ולא מן הבכור אחת ולא מן המעשר מן הצאן ולא מן הפלגם מן המאתים ממותר שתי מאות שנשתיירו (Pesachim 47b f.) فقيل שתי מאות كما قال صاحب الהלכות ושני אלפים. Zu dem Ausdrucke اهل اللغة vgl. Wb. 713, 16, woselbst damit die Träger der Mischnasprache bezeichnet sind, in R. 47, 12 die اهل الמשנה.

Die Mischnasprache ist also die Sprache der neueren Hebräer, sowie in der heiligen Schrift die der früheren Hebräer erscheint. Aber es ist im Grunde eine und dieselbe Sprache, wenn auch in zwei von einander genugsam verschiedenen Gestaltungen. Abulwalîd unterscheidet denn auch den ‚Sprachgebrauch der Mischna' von dem ‚Sprachgebrauche der Schrift'.[1] Gewöhnlich nennt er das Neuhebräische, als die in der Traditionslitteratur gebrauchte Sprache, die Sprache der Weisen, der Alten.[2] Für sie tritt er voll Eifer in die Schranken in seiner Bekämpfung der fanatischen Gegner jeder rationellen Bibelexegese. Diese wiesen sogar die Vergleichung von biblischen Ausdrücken mit denen der Mischna ab, weil es in dieser Anomalien gäbe, die den Gesetzen des Hebräischen widersprechen. Diesen frommen Verkleinerern der Mischnasprache gegenüber beweist er, dass die von ihnen als unrichtig beanstandeten Wortbildungen in der heiligen Schrift ihr Analogon finden.[3]

Ebenso bringt Abulwalîd für anomale oder ungewöhnliche Wortformen und Ausdrucksweisen der Bibel Belege aus der Mischnasprache. Zum Plural מלכיות, Dan. 8, 22, nach ihm

---

[1] Wb. 156, 23 استعمال المשנה — استعمال الמקרא; vgl. 770, 20: استعمال الكتاب; 311, 33: لغة التورية; 156, 17: استعمال الاوائل.

[2] قول الاوائل, كلام الاوائل; zweimal, Wb. 65, 30 und 226, 27: لغة الاباء, Sprache der Väter. **Ewald**, Beiträge I, 87, Anm. 2, sagt in Bezug auf لغة الاوائل, das er mit ‚Sprache der Aelteren' übersetzt: ‚Hierunter verstehen diese Gelehrten vielen Zeichen nach die ganze ältere Sprache sowohl zur Zeit des Alten Testamentes, als zur Zeit des Talmuds.' Das ist gänzlich unbegründet, da unter اوائل nur die Lehrer der Mischna und des Talmuds, die Träger der Tradition — hebr. קדמונים, קדמונינו — gemeint sind. Dem لغة الاوائل bei **Moses Ibn Ǧikaṭilla**, worauf sich Ewald's Bemerkung bezieht, entspricht bei Abulwalîd, Wb. 129, 13: كلام الاوائل; auch das talmudische Beispiel zu גויש, Hiob 7, 5, nämlich אגושא לשרוף, Sabbath 15[b], hat Jener von Abulwalîd.

[3] R. VIII f. Die von Abulwalîd gerechtfertigten Anomalien sind die folgenden: Zu den Verben תרם, התחיל, התריע, in denen das ת der Substantiva תרומה, תחלה, תרועה als Radical erscheint, verweist er auf מתיהדים, Esther 8, 17 von יהודה; zu יופך (statt יהפך) M. Kilajim, 2, 3, auf אתחבר, II Chr. 20, 35, und אגאלתי, Jes. 63, 3, wo א statt ה steht, und auf יוכלו, Ez. 42, 5, statt יאכלו. In מֵדִיחַ וּמֵלִיחַ, Chullin 113[a] ist מליח aus מְמְלִיחַ geworden, damit es dem ersten Worte ähnlich werde, wie in מוצאך ומובאך, II Sam. 3, 25, das zweite Wort aus gleichem Grunde anstatt מְבוֹאֲךָ steht, vgl. Ez. 43, 11.

durch Verwandlung des ת vom Sing. מלכות in י entstanden, verweist er auf פרפריות, Aboth 3, 18, und אומניות, M. Pesachim 4, 6.[1] Zur Nominalform אַפְעָלָה bringt er das Beispiel אתקנה, M. Gittin 3, 2;[2] zu הַפְעָלָה: הויה, M. Zebachim 5, 1.[3] Dass die Wurzel von אֵם, Pl. אִמּוֹת, Mutter, nicht אמם, sondern אמה ist, beweist ihm der Plural אמהות, M. Pea 3, 4; Berachôth 16[b].[4] Zur Combination des Niphal mit dem Hithpael in einigen biblischen Wörtern, Ez. 23, 48, Prov. 27, 15, verweist er darauf, dass in der Sprache der Alten diese Form, Nithpael, häufig sei.[5] Für gewisse Nomina, die mit נ beginnen, nimmt Abulwalîd an, dass dieses נ der Niphalbildung der Verba entspricht, obwohl bei den betreffenden Wörtern von der dem Niphal zukommenden Bedeutung nicht die Rede sein könne; so für נסבה, II Chron. 10, 15; נלוז, Jes. 30, 12; נשאת, II Sam. 19, 43. Analog damit ist נברכת, M. Baba Bathra 2, 1. s. v. a. בְּרֵכָה.[6] Die Pluralform עַרְפַּלֵּי aus עֲרָפֶל, im Neujahrsgebet, dient zur Analogie für כנעניה, Jes. 23, 8, Plur. von כְּנַעַן.[7] Mit der suffigirten Form שְׁאֵלָתִי, תְּאֻנָתִי vergleicht er אֲבֵדָתוֹ Baba Kamma 38[a].[8] Als analogiegemässe Pluralbildung der Nomina auf ־ָה nimmt Abulwalîd die Form an, in welcher vor der Endung ־וֹת ein ת als Aequivalent des ה erscheint, wie in שפתותיו, Hoh. 5, 13, אשפתות, Echa 4, 5; denn dass von letzterem Worte der Singular אַשְׁפָּה sei, beweise der Sprachgebrauch der Alten.[9] אֵבֶל und אָבֵל sind zwei verschiedene Formen mit gleicher Bedeutung: Trauer. In der Sprache des Talmud lautet der Status absolutus zu dem in Gen. 50, 11 zu lesenden Status constructus ebenfalls אָבֵל, nach der Aussprache der spanischen Talmudgelehrten.[10] Aus יָמִין, Rechte, wird das Adjectivum יְמָנִי gebildet,

[1] R. 47, 10—18.

[2] R. 73, 28. Unsere Ausgaben lesen מפני הַתַּקָּנָה, nicht מפני הָאַתְקָנָה.

[3] R. 74, 20.

[4] Wb. 55, 24—27. Z. 26 ist für לאמהות zu lesen אמהות.

[5] R. 97, 12—14: وامّا كلام الاوائل فانّه مطّرد فيه.

[6] R. 94, 41—95, 11.

[7] Wb. 325, 1.

[8] R. 167, 25—27.

[9] R. 227, 13.

[10] R. 124, 21—24. Der letzte Satz: ולשון התלמיד הלשון זה ר״ל לשון אבל מצרים בבלתי הסמיכה גם כן בגרסת חכמי ארצנו בשתכפוהו אבליו lautet im

nicht יְמִינִי, zur Unterscheidung von יְמִינִי, Benjaminit, Esther 2, 5.[1] In der Mischna, Para 1, 1, wird ausdrücklich gesagt, dass שְׁלָשִׁי, רְבָעִי zum Unterschiede von den Ordnungszahlen שְׁלִישִׁי, רְבִיעִי so gebildet sind.[2] Von zusammengesetzten Ortsnamen bildet man das Herkunftswort auch ohne Berücksichtigung des ersten Bestandtheiles: ימיני aus בן ימין; המחולתי, I Sam. 21, 8, aus אבל מחולה, Richter 7, 22. Ganz so findet sich M. Kelim 2, 2 לחמיות, aus בית לחם.[3] Dass der Artikel manchmal auch vor dem Status constructus steht, dafür dient zur Analogie der bekannte Schluss eines traditionellen Gebetstückes: המלך המשפט.[4] Die Anwendung der männlichen Form des Zahlwortes bei weiblichen Hauptwörtern, wie in Gen. 7, 13; Ez. 40, 20; Hiob 1, 4, findet sich auch im Talmud.[5] כְּחָם על השמן M. Sabbath, 2, 5, citirt Abulwalîd als Beispiel für die Verbindung von Präpositionen mit dem Verbum finitum, wie in בהשמה, Lev. 26, 43; doch sei es möglich, dass חָם Participium, nicht Perfectum ist.[6]

Original: ولغة الתלמוד فى هذه اللغة اعنى لغة אבל מצרים فى غير الاضافة ايضا فى رواية فقهها بلدنا. Statt הלשון ist also בלשון zu setzen und das Talmudcitat in R. aus Môed Katon 17[b] ist zu streichen. In der That hat es gar keinen Sinn, da es sich nicht um die suffigirte Form von אֲבֵל handelt, vielmehr Abulwalîd sich auf die traditionelle Aussprache der Talmudisten seiner Heimat dafür beruft, dass אָבֵל, welche Form in der Bedeutung Trauer in der heiligen Schrift nur als Status constructus vorkommt, auch in der nicht construirten Form so lautet, אָבֵל im Talmud also nicht bloss den Trauernden, sondern auch die Trauer bedeute. Damit entfällt auch die Bemerkung Geiger's in Ozar nechmad I, 104.

[1] So schon Ḥajjûǵ im Artikel ימן: والنسبة היָמָנִי הימנית وكان القياس היְמִינִי הימינית ولكن جعل فرق بينه وبين النسبة الى בנימין. Vgl. mein Abraham Ibn Esra als Grammatiker, p. 42, Anm. 10.

[2] R. 137, 24—34. Z. 25 ist zu lesen: והנהיגו עליו השמאלי (ثم اجروا عليه ה').

[3] R. 138, 25—31.

[4] R. 223, 19: وهذا المذهب ذهب الاوائل فى قولهم فى الصلوة فى زمان مخصوص ברוך אתה י״י ה׳ ה׳.

[5] R. 207, 5 f. Das von Abulwalîd citirte Beispiel lautet: בשלשה וארבעה מברכין ברכת המזון (sc. ברכות); die Oxforder Handschrift hat הוימון statt המזון. Es ist die in Berach. 46[a] so lautende Barajtha: ותניא אידך ברכת המזון שלשה וארבעה. S. Alfâsi und Ascheri zu dieser Stelle.

[6] Die Stelle findet sich nur im Original, nach den Worten על שמריו, R. 31, 39. Sie lautet: لا سيّما لقول الמשנה כחם על הנר כחם על השמן כחם על הפתילה חייב وربّما لم يكن هنا فعلا ماضيا بل كان اسما فاعلا. Vgl. noch Z. d. D. M. G., 36. Band, S. 406.

Nach הוהר, Koh. 12, 12, ist die Präposition מִן zu ergänzen, wie auch Jebamoth 85ª הוהרו לינשא gesagt ist, für הווהרו מלינשא.[1]

Für die genaue Recitation des Bibeltextes, die Aussprache des Althebräischen entnimmt Abulwalîd Einiges den Aussprüchen der Tradition. Aus der rabbinischen Vorschrift, Berachôth 16ᵇ, beim Lesen der Schema-Abschnitte den Auslaut des Wortes von dem mit dem gleichen Consonanten beginnenden folgenden Worte wohl zu unterscheiden, schloss Abulwalîd, dass sonst die Assimilation von solcherweise an einander stossenden gleichen Consonanten gestattet sei.[2] Ebenso glaubt er aus der Vorschrift, jer. Berachôth 4ᵈ, das ז in תזכרו, Num. 15, 40, das ס in חסדו, Ps. 118, 1, besonders deutlich auszusprechen, schliessen zu dürfen, dass sonst in der Aussprache ז vor כ sich zu ס verhärtet, ס vor ד zu ז erweicht.[3]

Um wie vieles umfangreicher die lexikalische Vergleichung des Hebräischen mit dem neuhebräischen Wortschatze der Traditionslitteratur bei Abulwalîd als bei seinen Vorgängern ist, möge eine kleine statistische Uebersicht veranschaulichen. Saadja hat 90 talmudische Wörter zur Vergleichung herangezogen, Ibn Ḳoreisch einige und 70, Abulwalîd über 350. Von Saadja's Vergleichungen hat Abulwalîd den überwiegend grösseren Theil aufgenommen, meist mit denselben Belegstellen,[4] von denen Ibn Ḳoreisch's nur den dritten Theil.[5] Meist lässt sich der Grund, weshalb Abulwalîd die von seinen Vorgängern gebrachten Vergleichungen nicht berücksichtigt hat, noch er-

---

1 R. 161, 1 f.

2 R. 141, 23—29.

3 R. 144, 3 ff.

4 Von den 90 Vergleichungen Saadja's hat Abulwalîd nur 20 nicht, die Nummern: 6, 9, 29, 33, 35, 36, 43, 45, 56, 62, 64, 68, 71, 73, 74, 75, 76, 79, 85, 88. Doch ist zu beachten, dass bei den Vergleichungen Saadja's öfters Wörter des biblischen Aramäismus erklärt werden, die Abulwalîd nicht behandelt, und auch hebräische mit talmudisch-aramäischen Worten verglichen werden, wovon hier nicht die Rede ist.

5 Ibn Ḳoreisch selbst hat von den Vergleichungen Saadja's nur 18, die Nummern: 1, 2, 4, 7, 8, 11, 22, 38, 39, 40, 45, 52, 54, 63, 71, 84, 85, 86. Menachem b. Sarûḳ hat in seinem Wörterbuche nur zu 10 Wurzeln das Mischnaidiom — לשון המשנה — herangezogen. Siehe die Wurzeln אפל, 30ª; גבעל, 52ª; גף II, 58ª; גיר, 59ᵇ; זק III, 80ᵇ; טעה, 98ᵇ; סלר, 127ª; עצם IV, 136ᵇ; פלך II, 142ᵇ; צבט, 148ª.

kennen; doch wäre es ohne besonderen Nutzen und würde zu weit führen, das einzeln zu erörtern. Jedenfalls zeigt das angegebene Zahlenverhältniss, dass Abulwalîd das bei Jenen Gefundene nicht nur ausgiebig benutzte, sondern selbst noch bei weitem mehr, als Ergebniss selbständiger Forschung, hinzugethan hat.

Oft begnügte sich Abulwalîd damit anzugeben, dass die betreffende hebräische Wurzel oder die betreffende Bedeutung einer Wurzel, eines Wortes in der Sprache der Alten bekannt, verbreitet, sehr gebraucht sei;[1] zuweilen setzt er zu dieser Angabe noch eine beliebige Stelle als Beleg dafür hinzu.[2]

Im folgenden Glossar, dessen Zweck in der Vorbemerkung besprochen ist, sind nur diejenigen Vergleichungen alphabetisch zusammengereiht, in denen seltene Wurzeln oder seltene Wortbedeutungen des biblischen Sprachschatzes aus dem Neuhebräischen, mit Hinweis auf bestimmte Stellen der Mischna oder sonstiger Werke der Traditionslitteratur erklärt werden; namentlich aber solche Vergleichungen, die von besonderer Wichtigkeit für die Exegese sind und schwierige Bibelstellen erklären sollen.

II.

Hebräisch-neuhebräisches Glossar.[3]

אבם, füttern; **אובסין** M. Sabbath 24, 3. 18, 18.

אֲגֻדָּה, Bund; **אוגדין** M. Sukka 3, 8, **אגדה**, M. B. mez. 1, 8. 19, 23 f.

---

[1] مشهور, فاشى, معروف, مستعمل كثيرا. S. Wb. 19, 27, אגוז; 57, 7, אָמָּן; 59, 7, אנם; 128, 27, גוף; 156, 8, דוץ; 156, 18, מדורה; 189, 24, זוית; 210, 5, חבש; 268, 2, טרח; 270, 4, טְרֵפָה; 309, 27, כַּף; 332, 23, כרם; 335, 10, כֶּתֶם; 357, 6, מקח; 422, 18, נזק; 451, 14, נִקּוּד; 474, 20, סְנַן; 486, 5, סימן; 493, 27, סרם; 517, 29, עטף; 519, 1, עטש; 544, 31, עקר; 553, 28, עסק; 565, 4, פוג; 570, 13, פטור; 599, 2, צבע; 636, 6, קלם; 655, 23, ראוי; 671, 1, רוח; 695, 10, שאל; 719, 17, שכוי. Ferner bei aramäischen Wörtern: 137, 23, גלימא; 562, 31, אפדנא; 649, 21, קשישא.

[2] S. Wb. 142, 1, גנז, M. Pesach. 4, 9 (56ᵃ); 156, 16, דור, Erubin 6, 1; 260, 4, טבור, Nidda 30ᵇ; 280, 3, ויעה, Sabb. 40ᵃ; 328, 4, כסת, Kilajim 9, 2; 390, 28, מצר, Baba bathra, 26ᵇ; 435, 7, נכסים, Kidd. 1, 7; 495, 5, סכסך, Sabb. 21ᵃ; 616, 2, צער, Berach. 28ᵃ; 620, 14, צרך, Pea 5, 4, Berach. 3, 1.

[3] Die Citate aus Mischna und Talmud werden nicht in extenso wiedergegeben, wie sie Abulwalîd giebt, sondern nur das betreffende Wort, das

אור, Exod. 14, 20 und Ps. 139, 11, Dunkelheit, das Gegentheil der gewöhnlichen Bedeutung; אור לארבעה עשר, M. Pesachim 1, 1. 28, 13—15 (Mustalhik, Opuscules, p. 64).

אפילות, Exod. 9, 32, bedeutet vielleicht verspätet, spätreif, wie in der Mischna: עישר הבכור הותר האפל,[1] im Talmud, Rosch Haschana 8ª, אפלאתא; auch vom Regen: אפילה, opp. בכירה, Tos. Taanith 1, 3, jer. Taan. 64ª. 64, 26—30.

אפסים, Ezech. 47, 3, ist als Synonym zu כפים zu betrachten, da dem hebräischen כף aramäisches (ידא) פס entspricht, s. Dan. 5, 15; vgl. פסת יד, Joma 87ª. מי אפסים bedeutet demnach Wasser, welches bloss die innere Fussfläche, Sohle, bedeckt; das א ist prosthetisch, wie in אבנים, אפניו. 65, 27—32.

אֹרֵחַ, II Sam. 12, 4, bedeutet etymologisch den Wanderer, aber im Sinne von Gast, vgl. מארחו, מתארח, M. Demâi 2, 3. 68, 11—14.

בדק, untersuchen; בדקו Megilla 25ᵇ. 84, 23.

בחור, Jer. 51, 22 hat die specielle Bedeutung des Unverheiratheten, wie im Talmud בחור dem נשוי entgegengesetzt ist, s. Kethub. 10ª und Nidda 33ª, die Erörterung über M. Nidda 4, 1. 88, 31—89, 3.

בטל, Koh. 12, 3; s. לבטל, M. Berach. 2, 5. 89, 28.

ביב. Zu dieser Wurzel, s. בִּיב, Höhlung, M. Erubin 8, 10, gehört נבוב, Exod. 27, 8; Hiob 11, 12. 90, 29—91, 4.

בַּיִת bedeutet zuweilen die Gattin, so Exod. 1, 5, I Sam. 27, 3, sowie jener Weise (الחכם) im Talmud — Sabb. 118ᵇ — von sich aussagt, dass er seine Frau stets ביתי genannt habe. 92, 4—11.

בלם, verschliessen; בלום פיך מלדבר (?), אוצר בלום, Gittin 64ª. 95, 32 f.

---

verglichen wird, oder ein kleiner Passus, in dem das Wort sich befindet. M. bed. Mischna; die Namen der Talmudtractate bezeichnen die des babylonischen Talmud. Am Schlusse jedes Artikels bedeuten die beiden Zahlen Columne und Zeile des Wörterbuches. Neben einige Talmudcitate, die ich nicht verificiren konnte, habe ich ein Fragezeichen gesetzt.

[1] Diese angebliche Mischnastelle wird auch bei Ibn Parchon (5ᵈ) citirt, doch richtiger הבכור mit Jod. Kohut, der in seinem Aruch I, 216ª, die Stelle aus Abulwalid citirt, bemerkt nichts über dieses Mischnacitat, welches mir unfindlich ist.

בעבע. Nach diesem Verbum und dem Nomen dazu בעבוע, M. Mikwaôth 10, 4, sowie dem damit verwandten פעפועי ביעי, Sabbath 109[a], ist אבעבעות, Exod. 9, 10, zu erklären. 100, 8—12.

בִּקֹּרֶת, Lev. 19, 20, ist weibliches Adjectivum, nach der Form von לימודת, M. Terumoth 11, 10. Das Wort bedeutet die mit dem Riemen Gezüchtigte (مجلودة), vgl. בקרוה ,züchtiget ihn', im Talmud;[1] aber auch gleichzeitig die Freigelassene, mit Nachsicht Behandelte, d. i. trotz der Geisselung nicht dem Tode Preisgegebene, nach dem Sinne von הבקיר, Pea 4, 9, הֶבְקֵר, ib. 6, 1, מובקר, Schebiith 9, 4. 106, 10—31.

בַּר, Hiob 39, 4. Vgl. חזיר של בר, opp. ח' של ישוב, M. Chullin 11, 2. 107, 4—7.

גדד. Dass diese Wurzel schneiden bedeutet, ist aus Baba mezia 39[a] ersichtlich: לגדוד, גודד, vom Abschneiden (خدش) der Datteln. 123, 14—19.

גָּדִישׁ, Haufen. Vgl. das Verbum: גודשין, Baba bathra 89[a], גדושות, Joma 48[a]. 125, 28—33.

גּוֹבַי, Heuschrecken: נובאי M. Berach. 6, 2. 126, 27.

גּוּשׁ, Hiob 7, 5: גוש, B. mez. 101[a], M. Tohorôth 5, 1, גושא Sabb. 15[b]. 129, 23—28.

מגזרות, II Sam. 12, 31, Sägen, wie M. Arachin 6, 3. 131, 21.

גִּיל, Dan. 1, 10, hat dieselbe Bedeutung wie in שומא מצויה בבן גילו

---

[1] (לי) בקרוה من قول الاوائل. Ebenso Saadja, Nr. 48 der ,siebzig Worte': كما قال בקרונה (so lautet die Leseart in der Handschrift, wie in דברים עתיקים, p. 8. n. 4, bemerkt wird, nicht בקראי, wie Dukes, Beiträge II, 112, ohne weitere Bemerkung nach Kerithoth 11[a] berichtigt). בקראי in dem Sinne, wie es an der eben angeführten Talmudstelle zur Erklärung von בקרת gemeint ist, kann weder Saadja noch der ihm folgende Abulwalîd im Auge gehabt haben. Dieser übersetzt das Talmudcitat mit اجلدوه, also als Imperativ. Das in der einen Handschrift nach בקרוה noch folgende לי ist wohl zu ליה zu emendiren ,ihn'. Wie Saadja בקרת etymologisirte, wird ohne Talmudcitat von D. Kimchi im Wörterbuch, W. בקר angegeben (wohl aus dem Commentare Saadja's zu Leviticus): כי אמר לשון בקרת לפי שהמלקות הן ברצועה של בקר, also von בקר, Rind. So muss Saadja wohl auch das aus dem Talmud citirte Wort erklärt haben, und in Beidem folgte ihm Abulwalîd. Aber immerhin bleibt zu ermitteln, wie das so gelesene und erklärte Wort anstatt בקראי in den Zusammenhang der Talmudstelle eingefügt war.

(so ist statt שומר מצוה כבן גילו zu lesen), B. mez. 27[b], ferner בן גילו, Meg. 11[a], Nedarim 39[b]. 133, 14—17.

גיף, Neh. 7, 3, verschliessen; הגיף, Oholoth 6, 3, מגיפין (opp. פותחין), Zabim 3, 2. 134, 1—4.

גלל. Der Hithpael dieses Verbums in Gen. 43, 18 ist zu vergleichen mit גלגול שבועה, Kidd. 27[b] (Verursachen des Eides). 135, 14—16.

גלדי, Hiob 16, 15, Haut; vgl. גלודה, M. Chullin 3, 2, גלדו, R. Hasch. 27[b]. 136, 13—16.

גלמי, Ps. 139, 16; גולם, M. Aboth 5, 7. 137, 21.

גמר, Ps. 57, 3, 138, 8, beenden, beschliessen; ולגמור, M. Berach. 3, 2. 139, 19.

געל. Hiob, 21, 10 ist יגעיל nach dem talm. הַגְעָלָה (Pesachim 30[b]) zu erklären, worunter das Loslösen des Fettes von den Gefässen durch Spülen im heissen Wasser verstanden wird. Als Subject zu יגעיל ist der Same zu denken, von dem gesagt wird, dass er sich nicht auflöst, zerfliesst, sondern fest wird und befruchtet. 142, 11—19.

גרד, Hithpael in Hiob 2, 11, sich kratzen; גרדו, R. H. 27[b], מגרדין, Sabb. 141[a]. 144, 12.

גרף, Ri. 5, 21; גורפין, M. Pesach. 4, 7. 146, 20.

גִּבְעֹל, Exod. 9, 31, ist nach der Bedeutung dieses Wortes in M. Para 17, 7 zu erklären. Dort werden ינקות als גבעולין שלא גמלו, als Blüthenstengel, die noch nicht zur Frucht gereift sind, erklärt. Daher bedeutet גבעל den Zustand der Pflanze vor der Reife, wenn sie mit Blüthen bedeckt ist, vgl. Num. 17, 23, im Arabischen مكتهل. Man sagt (البنات) النبت اكتهل, wenn sie in Blüthen gehüllt ist: (Var. بالنوار) اذا تعمّم بالنور. [Gesenius, Thesaurus 261[a], citirt diese Erklärung Abulwalîd's, schreibt aber statt تعمّم: تعمّس (er las תעמס statt תעמם) und statt بالنور: بارطب. Letzteres wird von Roediger im Nachtrag zum Thesaurus, 78[a], dahin berichtigt, dass بالطرف zu lesen sei; Schnurrer habe in seiner Abschrift באלטר gelesen. Das Richtigste ist Neubauer's Lesung: באלנור, woraus sich leicht die beiden anderen erklären. Das wird auch durch die Rouener Handschrift bestätigt, die באלנואר hat. Eine weitere Bestätigung dafür ist in Tanchûms Erklärung

des Mischnawortes, welche Gesenius l. l. anführt: فتعميس النبات بالنوار قبل تفتيحه يسمّى גבעל (l. فتعميم). Zu dem von Abulwalîd als Uebersetzung von גבעל gebotenen مكتهل und als Erläuterung dazu ist zu vergleichen, was Ḳâmûṣ hat: واكتهلت الروضة عَمّها نَوْرُها.] 148, 8—15.

דדה, Jes. 38, 15, Ps. 42, 5; מדדין, מדדה, M. Sabb. 18, 2, מדדין Sabb. 88^b. 153, 14—17.

דוח, im Hiphil abwischen; ומדיח, Chullin 113^a. 155, 4.

דוּר, Ball. Das כ in כדור, Jes. 22, 18 und 29, 3 ist Vergleichungspartikel, während es im כדור der Mischna, Kelim 10, 4, Wurzelbestandtheil ist. 156, 20—25.

דַּלַּת, Hoh. 7, 4. Vgl. שידלדלו Chullin 44^a. 159, 17.

דֶּלֶף, Prov. 27, 15. Vgl. dasselbe Wort in M. Beza 5, 1 und Machschirin 5, 3. 160, 4—6.

דָּמִים, Exod. 22, 2, ebenso דם, Num. 35, 27, bedeutet Wehrgeld, Preis, s. v. als כֹּפֶר; דמים, Pesachim 112^b. 161, 1—4.

דרכמונים, Esra 2, 69, und אדרכונים, I Chr. 29, 7, bedeutet Denare, wie דרכונות, M. Schekalim 2, 1. 166, 2.

מדרש, Erklärung; זה מדרש דרש, Kethub. 4, 6. 166, 21.

הגינה, Ezech. 42, 12, gerade, Apposition zu דרך; כהוגן, Kethub. 86^a. 169, 20—23.

הבהבי, Hos. 8, 13, gehört zu מהבהבין, M. Menachoth 10, 4 und הבהבה, M. Sabb. 2, 3 (rösten, sengen). 184, 5—9.

זחח. Von dieser Wurzel kommt יזח, Exod. 28, 28; vgl. arab. زحّ, entfernen und im Talmud: וזחוחי לב, Sota 47^b, diejenigen, deren Seelen sich überheben, von ihrem Orte entfernen, S. auch Chullin 7^a, wo die drei Varianten מזיחין, מוניחין und מזחיחין dasselbe bedeuten: beseitigen, abweisen. Hieher gehört auch: שאם תזיח דעתו עליו, Joma 22^b. 191, 2—192,. 7.

זחל, sich bewegen, verwandt mit זוחלין, Sabb. 65^b, Nedarim 40^a (fliessen). 192, 14—16.

זוללה, Echa 1, 11, geringgeschätzt; דמי בשר בזול, Baba kamma 112^a. 196, 5.

זִנֵּב, Josua 10, 19 und Deut. 25, 10; המזנב בגפנים, M. Schebiith 2, 6. 198, 10—14.

זנק, Deut. 33, 22: ‚er ist übermüthig, ausgelassen, wegen der Fülle an Gütern in Baschan‘. Vgl. דיה אם וינקה, Chullin 38ᵃ. 200, 5—8.

זקף, erheben; וזקפן, Baba mezia 72ᵃ. 202, 2.

חבר. Die Bedeutung Zauberei für diese Wurzel (s. Deut. 18, 11, Ps. 58, 6, Jes. 47, 12) ist besonders aus der Bedeutung des Wortes חָבֵר in Jebamoth 121ᵃ ersichtlich. 208, 21—26.

חוב, Ezech. 18, 7; ופרע בחובו, Baba kamma 115ᵃ. וחיבתם, Dan. 1, 10; חייב את החייב (?). 213, 22, 27.

חור. In Jesaia 29, 22 hat יחורו denselben Sinn, wie der gleichfalls auf die Grundbedeutung ‚weiss‘ zurückgehende Ausdruck: המלבין פני חברו ברבים, Aboth 3, 11. 217, 8 f.[1]

חרי, Gen. 40, 16, bedeutet Zweige, Ruthen, wie יחור, Kilajim 1, 8, in welchem Worte י Bildungsbuchstabe ist, wie z. B. in ילקוט. 217, 22—26.

חיות, Exod. 1, 19, bedeutet Hebammen; vgl. חיה, Kidduschin 74ᵃ, חיות, Sabb. 31ᵃ. 222, 9—13.

חיץ, Ez. 13, 11; מחיצה, M. Baba bathra 1, 1. 223, 27.

חלל hohl sein, woher חַלּוֹן: חללו של עולם, Pesachim 64ᵃ, חלולים חלולים, Berach. 60ᵇ; מחלה, Kethub. 111ᵃ, Singular zu מחלות, Jes. 2, 19. 225, 3—6 (vgl. Riḳma 67, 12).

חלאה, Ezech. 24, 6; vgl. מחליתו, Berach. 3ᵇ von Wurzel חלה. 226, 27—29.

חלם. Zu ותחלימני, Jes. 38, 16, vgl. חלום (l. חלים), R. Hasch. 28ᵃ; zu חלמות, Hiob 6, 6: חלמון, Aboda zara 40ᵃ. 229, 1—4.

חלף. In Esra 1, 9 sind מחלפים Messer; בית החליפות, M. Middoth 4, 7. 229, 26—29.

חלץ. Dem Zusammenhange nach bedeutet יחליץ, Jes. 58, 11, benetzen, befeuchten, vgl. ib. V. 21 und 66, 14. Denselben Sinn hat die Wurzel in Berach. 34ᵇ: חלצתו חמה, ‚das Fieber benetzt ihn‘, indem es ihn in Schweiss versetzt, so dass er gesund wird. Ebenso M. Erubin 3, 9: החליצנו, was mit דשננו synonym ist, so dass auch

[1] Die von Neubauer in den Text aufgenommene Leseart der Oxforder Handschrift פניו חורי ברבים ist nur aus dem in der Rouener Handschrift richtig gegebenen Mischnatexte corrumpirt, wohl in Folge der irrigen Annahme, dass Abulwalîd keine Analogie zur Bedeutung von פניו יחורו, sondern ein Beispiel für die Wurzel חור selbst bieten will.

ועצמותיך יחליץ an תדשן עצם, Prov. 15, 30, vgl. Hiob 21, 14, erinnert. 230, 19—30.

חוֹלֵשׁ. Jes. 14, 12; vgl. מטילין חלשים, M. Sabb. 23, 2. 231, 3[a].

חנטה, Hoh. 2, 13, stimmt überein mit אילן שחנטו פרותיו, R. H. 15[b], und mit לזיתים בשעה שהן חונטין(?). Das Verbum bedeutet den Beginn des Hervorsprossens und Wachsens. 238, 8—12.

חֲנֹךְ, Prov. 22, 6. Vgl. ואם הגיעו לחינוך, R. Hasch. 33[a]. 238, 20.

חפף. Zu dieser Wurzel, in der Bedeutung bergen, schirmen (Deut. 33, 12, חֹפֵף), gehört חוֹף אניות, Gen. 49, 13, der Ort, wo die Schiffe geschützt, geborgen sind; hingegen gehört חוֹף ימים, ib. zu חפף, in der Mischna, Nazir 6, 6, reiben, und bedeutet den Ort, an dem die Wogen sich reiben, brechen, die Küste. Diese Bedeutung von חוף passt auch besser als die Bedeutung ‚Hafen' an Stellen wie Jos. 9, 1; Jer. 47, 7; Ez. 25, 16; Deut. 1, 7. 240, 18—33.

חקק, graben, höhlen; שחקקום התינוקות, Tosefta Kelim II, 7, 7 (vgl. M. Kelim 17, 15). 245, 5.

חרר. Zu dieser Wurzel gehört wohl חֹר, II Kön. 12, 10; Hiob 30, 6; vgl. חררי הנמלים,[1] Ameisenlöcher, M. Pea 4, 11. 245, 24—26.

חרז, aufreihen; מחרוזות של דגים, M. Baba mez. 2, 1. 247, 21.

חרוץ, Dan. 9, 25, Graben; חריץ, M. Erubin 7, 3, dasselbe. 250, 22—25.

חשב, Ps. 40, 18, bedeutet schätzen, hoch achten; vgl. אדם חשוב, z. B. Taanith 14[b]. 253, 29.

חתך, Dan. 9, 24, entscheiden; חתיכה של בשר, Chullin 108[a]. 255, 30.

חרגל, Heuschrecke; ביצת החרגל, M. Sabb. 6, 10. 258, 7.

טבע. Zum Pual, Exod. 15, 4, findet sich der Piel in den Gebetstücken nach dem Schema: בתהומות טבע, וזדים טבעת. 259, 19—22.

טבור, Nabel; טבורו פתוח, Nidda 30[b]. 260, 4.

---

[1] Neben dieser Leseart, welche auch in der Mischnaausgabe von Neapel sich findet, s. Kohut, Aruch III, 480[b], ist die gewöhnlichere חוררי und auch חורי zu verzeichnen. S. Kohut l. l. und Levy, Neuh. Wörterb. II, 26[a] oben.

טטפת, Deut. 6, 8, ‚was an die Stirne gebunden wird:‘ לא בטטפות. M. Sabb. 6, 1. 262, 19.

טלא. Davon מטלאות. Jos. 9, 8, geflickt; vgl. מטלית, M. Kelim 26, 2. 263, 30.

טמן, verbergen; וכולם שאמרו הטמן [1] אסור, M. Baba kamma 10, 9. 265, 11.

טנף, Hoh. 5, 3, מבואות המטנפים, Tos. Berach. 2, 17 (jer. Berach. 4ᵇ). 265, 11.

טעה. Ez. 13, 10; וטעה. M. Berach. 5, 3. 265, 17.

טען. Gen. 45, 17; טעונה יין, Baba mez. 32ᵇ, פרק וטען. M. Baba mez. 2, 10, טעונה אבנים, M. Baba bathra 3, 8. 266, 1–4.

טפף, Jes. 3, 16, bedeutet den geraden, künstlich gerichteten Gang, so zu erklären nach טפופות. Joma 48ᵃ, von dem geraden, weder gehäuft noch gestrichen Vollsein der Hand. 266, 24—32.

טָרָף, Gen. 8, 11, kann mit ‚abgerissen, abgepflückt‘ übersetzt werden; denn ותפעם, Gen. 41, 8, wird vom Targum mit ומיטרפא übersetzt: ‚sein Geist war gebrochen‘. Ebenso wird vom Schiffbruch der Ausdruck הספינה המטרפת, M. Taanith 3, 7, gebraucht. Dass aber טרף in der That mit שבר synonym ist, beweist der Umstand, dass Jebamoth 121ᵃ in der Erzählung Akiba's שנטרפה בים gesagt ist, während ebendaselbst in Gamliel's ähnlicher Erzählung dafür der Ausdruck שנשברה בים angewendet wird. 269, 5—21.

יבלת, Lev. 22, 22; יבולת, M. Erubin 10, 13. 273, 7.

יַחַשׂ, Neh. 7, 5. Zu diesem Singular findet sich M. Jebam. 4, 13 der Plural יְחָסִים, nach dem Muster יְעָרִים von יַעַר.[2] 282, 5.

יסך. Diese Wurzel von ייסך, Exod. 30, 32, gleichbedeutend mit סוך, findet sich auch in der Mischna, Joma 8, 1: ברחיצה ובסיכה[3]. 287, 3—9.

---

[1] Dass הטמן die ältere, richtigere Leseart für להטמין ist, s. Rabbinowitz zu Baba kamma 118ᵇ (Dikduke Sofrim, XII. Bd. 153ᵃ).

[2] Die Angabe dieser Musterform beweist, dass Abulwalîd an der angeführten Stelle der Mischna nicht יוחסין gelesen haben will, wie im Text bei Neubauer gedruckt ist, sondern יחסים.

[3] Diese Leseart statt der gewöhnlichen ובסיכה findet sich auch in dem von Lowe edirten Mischnatexte.

יצא. Diese Wurzel bedeutet I Sam. 22, 3, Ruth 2, 22, vielleicht auch Exod. 21, 7, verweilen, verharren, sowie Berachoth 39[a], in der Redensart: שניהם לא הוציאו שבתם, d. i. Beide — die zwei vor Bar Kappara sitzenden Schüler — verharrten nicht in dieser Woche bis zu Ende, sondern starben während derselben: لم يمكثا ولم يلبثا جمعتهما تلك بل ماتا فيها (Abulwalîd las statt שְׁנָתָם: שַׁבַּתָּם und übersetzt dies mit جمعتهما, was, analog dem hebräischen שבת, sowohl den Schlusstag der Woche, als die Woche selbst bedeutet). 291, 4—14.

כברה, Sieb. Das Verbum dazu s. M. Para 3, 11; Sabb. 20, 3. 306, 15—18.

כְּבָר; vgl. ונתעות כבר, M. Chagiga 1, 7. 307, 4.

כֶּבֶשׁ, II Chron. 9, 18, Stufe; עלה לכבש, M. Zebach. 5, 3. 307, 19.

כַּוָּנִים, Jer. 7, 18; 44, 19. S. das Verbum כיון M. R. Hasch. 3, 7, יכוון M. Moed Katon 2, 3. 311, 25—27.

כחש, mager sein; בהמה כחושה (vielleicht ist פרה כחושה, Berach. 32[b], gemeint). 314, 25.

כנס. Verwandt ist נכנס, M. Chagiga 2, 2. 324, 14.

כפה, Prov. 21, 14, bewältigen; כופין אותם, M. Kethub. 7, 10; כופה, Tos. Kethub. 5, 5, M. Kethub. 5, 5. 329, 2—7.

כר, Sattel; s. M. Kilajim 9, 2, Mikwaoth 10, 2. Dass das Wort von der Wurzel כרר stammt, sieht man Moed Katon 13[b]: כגון כר מבית הכרר. 331, 5—10.

כרך. Zu תכריך, Esther 8, 15, auch M. Kilajim 9, 4, das Verbum in M. Berach. 5, 1, כרוך. 332, 3—5.

כתש, Prov. 27, 22; הזיתים הנכתשים, M. Terumoth 1, 8. 336, 29.

כרסם, Ps. 80, 14; durch den Wechsel von כ und ק dasselbe was שדה שקרסמוה נמלים, M. Pea 2, 7. 338, 10.

לִבַּבְתִּנִי, Hoh. 4, 9: ‚du hast mein Herz getroffen‘ mit dem Pfeile deiner Augen, von לֵבָב; vgl. לבובים, M. Aboda zara 2, 3, Bezeichnung der Thiere, deren Herz zu götzendienerischem Zwecke herausgenommen wurde. 343, 1—9.

לַבָּה, Exod. 3, 2, Flamme; המלבה, M. Baba kamma, 6, 4. 343, 16—20.

לול, I Kön. 6, 8; לולים M. Middoth 4, 5. 349, 28.

למד. in der Bedeutung gewöhnen, wie למודין, M. Demâi 4, 5. 353, 27.

לעז, Ps. 114, 10; ללעוזות בלועז, M. Megilla 2, 1; לעז יוני, Megilla 18ᵃ. 354, 10.

מזר. Von dieser Wurzel stammt ממזר, Deut. 23, 3, und ביצים מוזרות, M. Chullin 12, 3. מוזר ist gebildet wie דומם, Habak. 2, 19; הותל, Jes. 44, 20. ממזר bedeutet demnach Jemand, dessen Geschlecht, Herkunft verdorben ist (Abulwalîd liest מוּזָרוֹת, nicht מוּזָּרוֹת, auch übersetzt er es mit dem lautverwandten arabischen Worte مذرة, verdorben, faul). 369, 19—21.

מחה. Mit מומחה, Sanhedrin 5ᵃ ist zu vergleichen ממוחים, Jes. 25, 6; es sind ‚auserlesene' Oele gemeint. 370, 24—26.

מיק. Ps. 73, 8, rohe Reden führen; מפני שהיא ממיקתו, M. Kethub. 7, 10. 373, 12.

מלילות, Deut. 23, 26; vgl. מולל ומריח, Beza 33ᵇ. 374, 19 (vgl. Riḳma 45, 10).

מנה, zählen, vgl. נמנו ורבו, M. Sabb. 1, 4; מִנָּה, einsetzen, vgl. הממנים, M. Schekalim 5, 1; מָנֶה, wie M. Keth. 1, 2. 380, 33; 381, 5; 381, 25.

מסר, überliefern. Vgl. מסרוהו, M. Joma 1, 5; ומסרה, Aboth 1, 1; 383, 21.

מְעָה, Jes. 48, 19, bedeutet kleine Kieselsteine, Sandkörner; ebenso heisst ihrer Kleinheit wegen die dem Dânik entsprechende Münze מעה, s. מעותיו, M. Erubin 7, 11. 383, 26—284, 2.

מַעַר, I Kön. 7, 36, ist dasselbe, was עֵבֶר, ib. v. 30, bedeutet also ‚Seite', ebenso wie die vollere Form מערה, Richter 20, 33. Damit ist vielleicht in Verbindung zu bringen (ביצים) מעורות בגידים, Beza 7ᵃ, d. i. Eier, die ‚an den Seiten' mit Adern umgeben sind (Abulwalîd bemerkt, dass er diese Erklärung des talmudischen Wortes bei keiner Autorität gefunden habe, sie daher nur als Vermuthung hinstelle). 385, 25—386, 4.

מקק; vgl. מקק ספרים, M. Sabb. 9, 6. 390, 34.

מרח, Jes. 38, 21; עד שימרח, M. Pea 1, 6. 392, 24.

נדף: וריחו נודף, Berach. 51ᵃ. 411, 31.

נוף, Ps. 48, 3; ונופו נוטה, Kidd. 40ᵇ. 418, 9.

נזל. Zu מזלות, II Kön. 23, 5, vgl. שנים עשר מזלות, Berach. 32[b]. 422, 12.

נחה. Von dieser Wurzel stammt מִנְחָה nicht; dass dieses Wort nach der Form von מִשְׁחָה gebildet und das מ radical ist, beweist die Lesung der Tradenten der Mischna (der Talmudgelehrten) — قرأة رواة ال משנה —, welche im Plural המנחות, M. Menach. 5, 1, das נ mit Kamez lesen, nach dem Muster גְּבָעוֹת, Plural von גִּבְעָה, u. dgl. Wäre das מ Bildungsbuchstabe, so müsste der Plural מִנְחוֹת lauten, wie מִצְוֹת von מִצְוָה u. dgl. 423, 19—30.[1]

נחש, wahrsagen; איזהו ניחוש, Tos. Sabb. 7, 13 (Sanh. 65[b]). 427, 24.

נטה bedeutet Amos 2, 8 sich stützen, anlehnen, wie יטו ויקראו, M. Berach. 1, 3. 430, 27.

נכה. Hos. 14, 6 bedeutet ויך sich ausbreiten, vgl. והחליל מכה לפניהם, M. Bikkurim 3, 4. 434, 14.

נסה. מַסּוֹת, Deut. 4, 34 und 7, 19, ist verwandt mit נֵס, נִסִּים, bei den Alten ‚Wunder', nur dass dieses zur Wurzel נסס, jenes zu נסה gehört. Möglicherweise stammt auch מַסָּה von נסס, indem aus מִנְסָּה — vgl. מְשַׁמָּה von שמם — das נ so ausfiel, wie das א in ותזרני, II Sam. 22, 40, und der Vocal auf das מ übertragen wurde. 438, 24—439, 2.

נער. Zacharja 2, 17 bedeutet נֵעוֹר dasselbe was יתן קולו in Jerem. 25, 30, gehört also zu נערו, Jerem. 51, 38, schreien; vgl. חמור נוער, Berach. 3[a], 442, 7—10 (s. Opuscules d'Aboulwalîd, ed. Derenbourg, p. 99; 258).

נְעֹרֶת, Werg, ובנעורת של פשתן M. Sabb. 4, 1. 443, 2.

נְקֻדִּים, Gen. 30, 49, bedeutet punktirt; wahrscheinlich sind damit schwarze Punkte am Kleinvieh gemeint, nach M. Maaserôth: וכל השחורין משינקידו.[2] 451, 10—12. — נִקֻּדִים, I Kön. 14, 3, sind kleine Kuchen (كعك), vgl. נקודין, M. Terumoth 5, 1. 451, 15—17.

---

[1] Diese Beweisführung nennt Abulwalîd eine entscheidende — برهان قاطع —, hingegen ist nach Joseph Kimchi die Wurzel von מִנְחָה: נחה, und die traditionelle Aussprache des Plurals, מְנָחוֹת, unrichtig.

[2] Auch Lowe's Mischnatext hat משינקידו, während Levy, III, 433[b], das Wort als Niphal liest: מִשֶּׁיִּנָּקְדוּ. Da das Verbum als Denominativum genommen werden muss, ist die Hiphilform gewiss die richtigere.

נקה. Der Piel dieses Verbums in Jes. 3, 26, ebenso Jerem. 30, 11, bedeutet ausrotten, was mit der ursprünglichen Bedeutung ‚reinigen' so zusammenhängt, wie die Redensart טהר יומא, Berachoth 2ᵇ, vom Verschwinden des Tages gesagt ist, obwohl die Grundbedeutung ‚rein werden' ist. 452, 4—10.

נקף, im Kal Jes. 17, 6, im Piel ib. 10, 34, abhauen; vgl. מנקפי הגאי, Baba kamma 119ᵇ, המנקף בראש הזית M. Gittin 5, 8. 453, 9—13. — נִקְפָּה, Jes. 3, 24 bedeutet Wunde, vgl. נוקף אצבעו, Chullin 7ᵇ. 453, 23—26.

נקש, Ps. 9, 17, umkommen lassen; vgl. מנקשי זרעים, die die Dornen aus den Saaten wegschaffen, Baba kamma 119ᵇ. 455, 7.

נשא. Diese Wurzel bedeutet in וישׂאם, II Sam. 5, 21, משׂאת, Richter 20, 12, verbrennen; vgl. משיאין משואות, M. R. Hasch. 2, 3, und die Erläuterung im Talmud dazu, 22ᵇ. 460, 13—18.

סאה, Maass. Davon stammt בסאסאה, Jes. 27, 8, im Sinne der Redensart: במדה שאדם מודד מודדין לו, M. Sôta 1, 7. 471, 5—8.

סבב. In מסבו, Hoh. 1, 12, und מסבי, Ps. 140, 10 hat die Wurzel die Bedeutung sich anlehnen, stützen; vgl. לא יאכל עד שיסב, M. Pesach. 10, 1. 473, 10 12.

סוגה, Hoh. 7, 3, umzäunt; סייג, Zaun, Aboth 1, 1. 476, 12.

סוך. Zu מסיך, Richter 3, 24, להסיך, I Sam. 24, 4, vgl. המסיך את רגליו, M. Joma 3, 2. 477, 3—7.

סחף, Prov. 28, 3, Jerem. 46, 15. Vgl. סיחפה (= הַפִּילָה), Pesachim 40ᵃ. 479, 2.

סכן im Niphal, Koh. 10, 9, sich verletzen, schädigen; מסוכן, M. Gittin 6, 5, Baba bathra 9, 7, Chullin 37ᵃᵇ. 482, 8—15.

סלסל, Prov. 4, 8, hochhalten, ehren; daher stammt סלסול, Bechoroth 30ᵇ. 483, 30.

סלד, Hiob, 6, 10, verbrennen, vgl. ביצה הסלודה באור. (Dasselbe angebliche Talmudcitat hat Ibn Parchôn s. v. סלד; hingegen Menachem b. Sarûk, Machbereth 127ᵃ: ויתכן להיות מלשון ביצה הסולדת באור. Ibn Gikatilla im Commentare zu Hiob — bei Ewald, Beiträge I, 85 — hat סולדית מן האור. Diese Version steht am nächsten dem

Ausdrucke in Gittin 57[a]: לובן ביצה סולד מן האור). 484, 19—20.

סמר. Zu מסמרות, Jes. 10, 4, und מסמרים, Jes. 41, 7, findet sich der Singular מסמר in der Mischna: בשפוד או במסמר (?). 486, 12.

סרבים, Ez. 2, 6, widerstrebend; ולא יהא סרבן, M. Berach. 5, 3. 493, 2.

סרח, Jes. 49, 7, verderben, טפה סרוחה, Aboth 3, 1. 493, 14.

עבט, Deut. 15, 6. Damit hängt etymologisch zusammen עביט של ענבים, M. Baba mezia 5, 7. (Es ist nicht klar, wie sich Abulwalîd den Zusammenhang denkt.) 499, 2.

עִבֵּר, Hiob 21, 10; vgl. פרה מעוברת, Baba kamma 47[a]. 501, 3.

עבשו, Joel 1, 17, verwandt mit הפת שעיפשה, Berach. 40[b]. 501, 6.

ענה, Ruth 1, 13 (תעגנה), bedeutet warten, harren, und dazu gehört etymologisch עוגיות, M. Moed katon 1, 1; so heissen die Wassergräben, welche die Weinstöcke umgeben. Die Wurzel bedeutet nämlich ursprünglich im Kreise herumgehen, dann warten. 502, 5—8 (mit Hinzunahme der in Anm. 67 daselbst citirten Erweiterung in der hebräischen Version des Wb.).

עִדִּים, Jes. 64, 5, gehört vielleicht zu עֵד Zeuge, und ist dann dasselbe, was in der Mischna, Nidda 2, 1, עֵדִים, was nach einer Erklärung ebenfalls עִדִּים gelesen wird. Das Dagesch in ד ist, ähnlich dem in צִצִּים, I Kön. 6, 18, Vertreter des ausgefallenen ruhenden Buchstaben (langen Vocales). 508, 16—24.

עדר, Jes. 5, 6; עדור עמי ואעדר עמך, M. Baba mezia 5, 10. 507, 6.

עונה, Exod. 21, 10; וכמה עונה, Schebuoth 18[b], העונה האמורה בתורה, M. Kethub. 5, 6. 510, 13—22.

עוף. Zu dieser Wurzel (Piel עופף) gehört עפעפים; so heissen die Wimpern wegen ihres häufigen Sichbewegens. Das Wort stimmt noch genauer überein mit מעפעפת,[1] M. Chullin 12, 3, womit das Flattern des Vogels um das Nest herum bezeichnet wird. Diese Anwendung des Ver-

---

[1] Statt מעפעפת haben die Ausgaben מעופפת. Die Leseart Abulwalîd's scheint richtiger zu sein, und demnach ist das Wörterbuch zu ergänzen.

doppelungsstammes עפעף für das nicht vollständige Fliegen ist analog der Bezeichnung der Farben, wenn nur ein unvollkommener Grad derselben gemeint ist, mit den Verdoppelungsstämmen אדמדם, ירקרק, שחרחר. 511, 19—512, 4.

עזניה, Lev. 11, 13. In diesem Vogelnamen ist das נ Vertreter des zweiten Doppellautes der Wurzel עזז, vgl. מעוניה. Jes. 23, 11, Plural von מעוז; dies wird durch M. Kelim 17, 14 bekräftigt, wo der betreffende Vogel מעוז heisst. 515, 3—14.

עזק, Jes. 5, 2, umgraben; העוזק בית הפרס, M. Oholoth 18, 5. 516, 17.

עֵט, Schreibrohr, Stiel. Dass die Wurzel dieses Wortes dreibuchstabig, עטה, ist, kann durch בעטיו של נחש, Baba bathra 17ᵃ, bewiesen werden; עטיו ist analog den Formen פִּרְיוֹ, עדיו, שביו, und der Ausdruck bedeutet nach dem Gaon Scherira das Schreibrohr, mit dem der Tod über die Menschen verhängt wurde (بالقلم الذى كتب به الموت على الناس, so ist mit der Oxforder Handschr. zu lesen). 517, 4—8.

עלף, ohnmächtig werden; שמא יתעלפה, Sabb. 9ᵇ, מי שיש לו חולה בתוך ביתו ונתעלף וכמדומה שמת, Nedarim 87ᵃ. 530, 18, 23 (s. Riḳmâ 81, 11—13).

עמדתו, Micha 1, 11, ist soviel als אמדתו und bedeutet Erwägung, Ermessung, wie אומדות, Aboth 1, 16, was auch עומדות gelesen wird; s. das Verbum dazu, M. Pea 5, 1, אומדין כמה לקט היא עושה. 533, 32—34.

עצד. מעצד, Beil, wie M. Arachin 6, 3, Baba kamma 10, 10. 541, 11—13.

עצם. Die Wurzel bedeutet in עצמותיכם, Jes. 41, 21, und in עצומים, Prov. 18, 10, Ps. 10, 10, Widerstreit, Kampf, wie in שנתעצמו בדין, Sanh. 31ᵇ. 542, 12—21.

ערוד, Waldesel, wie in Chullin 59ᵃ: שיהא מכיר את הערוד. 548, 11.

פגיה, Hoh. 2, 13, unreife Früchte; הפגין, M. Schebiith 2, 5 und 4, 7. 561, 9—13.

פגול, Lev. 19, 7, Ez. 4, 14; מפגלת, מפגל M. Menachoth 2, 3. 561, 14—16.

פתות, I Kön. 7, 50: הפותות שתחת הציר, M. Kelim 9, 2. 567, 17—19.

פחתת, Lev. 13, 55, Verringerung, Schwund; פחתו, פחתה, M. Terum. 5, 9, פחות M. Erubin 5, 4. 570, 4—6.

פלג, Fluss, ist verwandt mit מפליגין, Sabb. 19ª, auf's hohe Meer fahren. 572, 26—28.

פַּלֵּט, Ps. 56, 8, bedeutet ‚wirf, schleudere fort', vgl. נדה שפלטה שכבת זרע, M. Berachoth 3, 6. Dazu gehört auch תפליט, תפלט, Micha 6, 14: ופלט, Targum von ויקא, Jona 2, 11. 574, 9—14.

פצם, Ps. 60, 4, spalten; בין פצים לחברו, M. Sabb. 8, 7, von den Spalten, Fugen des Bauwerkes. 579, 16—18.

פרח, Ez. 13, 20, fliegen; vgl. ausser dem Aramäischen: הפורח בהן, M. Chullin 3, 7, מפריחי יונים, M. Sanh. 3, 3. Vielleicht stammt davon אֶפְרֹחִים. 586, 14—22.

פֶּרֶט, Lev. 19, 10, die von den Trauben abgelösten, getrennten, einzelnen Beeren; פרט, opp. כלל, ופורט ברמון, M. Maaseroth 2, 6. 586, 23—26.

פרם, Jer. 16, 17, Jes. 58, 7; הנותן פרוסה לעני [1], Baba bathra 9ᵇ, פרוסת פת M. Demâi 5, 5. 587, 7—10.

פרע, Ez. 24, 14, bedeutet umkehren, sich abwenden: ‚ich werde mich von meinem Worte nicht abwenden, von ihm nicht zurückkommen'; vgl. למפרע, M. Megilla 2, 1, ‚umgekehrt', vom Ende dem Anfang zu. Dazu gehört auch תפריעו, Exod. 5, 4, abwendig machen 587, 33—588, 2.

פרעות, Deut. 32, 42, Vergeltung; והנפרע לנו מצרינו, in dem Gebetstücke nach dem Schema. 588, 5.

פרש, Ez. 34, 12, Prov. 23, 32, trennen; מה הפרש בין זה לזה, Sabb. 155ᵇ. 589, 17.

פשח, Echa 3, 11; אילן שנפשח, M. Schebiith 4, 6. 590, 25.

פשק, Ez. 16, 25; פסוק הרגלים, Kethub. 39ᵇ. 591, 25.

[1] Diese Lesung für פרוסה findet sich nur bei Abulwalîd. Rabbinowicz z. St. verzeichnet sie nicht; sie ist auch zweifellos die richtige, da der mit dem angeführten Worte beginnende Ausspruch über Almosengeben mit Jes. 58, 7 begründet wird, so dass הנותן פרוסה dem פָּרֹם entspricht. Sowohl J. Parchôn als Kimchi haben in ihren Wörterbüchern das Citat הנותן פרוסה לעני übernommen, doch Ersterer unrichtig mit der Citirungsformel für Mischnasätze (ותנן). Biesenthal und Lebrecht in ihrer Ausgabe des Wurzelbuches von Kimchi geben Demâi 5, 5 als Stelle an, sie mit der anderen auch von Abulwalîd angeführten Stelle verwechselnd.

פתיל, Num. 19, 15, fest sich anschliessend, wie in M. Kelim 10, 2. 594, 30.

פרורים, II K. 23, 11, Umgebungen; **בפרורים** שבירושלים, Gittin 8[b]. 596, 11.

צבועים, I Sam. 13, 18, Hyänen; **צבוע זכר**, Baba kamma 16[a]. 599, 4.

צבתים, Ruth 2, 16, Bündel, Handvoll, soviel mit der Hand zusammengefasst werden kann; vgl. **צבת**, M. Erubin 10, 15, Zange, so genannt, weil dies Werkzeug die Sache zusammenfasst. 599, 12—16.

צַד Seite. Dass die Wurzel **צדד** sei, beweist der Plural **צדדים**, M. Chullin 1, 4. 599, 23.

צֹהַר, Gen. 6, 16, Lichtöffnung, Fenster, durch welches das Licht eindringt, Gen. 8, 6 **חלון** genannt; vgl. **מאור**, Oholoth 13, 1. 600, 31 - 601, 3.

צלצלים, II Sam. 6, 5, Ps. 150, 5 sind Castagnetten, (مصفقتان, s. Dozy, Supplément I, 659[a]), welche mit beiden Händen aneinander geschlagen werden und so ertönen. Diese Art der Handhabung des Instruments beweist der Ausdruck der Mischna: **והקיש ... בצלצל**, M. Tamid 7, 3, und **מקיש בצלצל**, ib. 3, 8; denn **נקש**, **הקיש** bedeutet schlagen, vgl. **נקשן**, Dan. 5, 6, **הקיש בקרסליו**, M. Bechoroth 7, 6, **שני רעפין והקישן**, jer. Berach. 12[b]. 609, 18—32.

צלחית, II Kön. 2, 20; **על פי צלוחיתו**, Baba kamma 49[b]. 610, 28.

צמקים, Hos. 9, 14; **מצטמק**, Sabb. 37[b]. 613, 14.

צמת, Hiob 6, 17, verdichten, zusammenziehen; vgl. **צומת הגידין**, M. Chullin 4, 6, Vereinigung, Bündel von Sehnen. 613, 26.

צִנָּה, Kälte, Prov. 25, 13; **תצטנן**, Moed Katon 12[a], **הצוננת**, M. Demâi 5, 3. 613, 30—33.

צנמות, Gen. 41, 23; **פת צנומה**, Berach. 39[a]. 614, 12.

צנע, Prov. 11, 2, Micha 6, 5; **המצניע**, M. Para 7, 8. 614, 14.

צפתך, Ezech. 32, 6, kann auf mehrfache Weise erklärt werden. Nach dem Ausdrucke **מחבת צפה**, M. Menach. 5, 8, von der flachen Pfanne, könnte man **ארץ צפתך** übersetzen: dein ausgedehntes Land (ارض بسيطك). 617, 13—16.

צפירה, Ez. 7, 7 Reihe, Kreis, Jes. 28, 5 Diadem; **צפירות**, M. Kelim 16, 3. 618, 24—27 und 712, 5.

קבל, Exod. 26, 5, II Kön. 15, 10, Ez. 26, 9; להקביל פני רבו, Joma 77[b]. 624, 7.

קלט, aufnehmen, einziehen; קולטת Aboth 5, 15; יקלוט, M. Sabb. 1, 6; קלטה, ib. 11, 6. 635, 27—32.

קמט, Hiob 16, 8 und 22, 16; הקמט, M. Nidda 5, 8. 636, 28.

קמצים, Gen. 41, 47, ist vielleicht nach מקמצים, Baba bathra 106[b], zu erklären. Mit dem letzteren Worte sagt der Amora Samuel, dass man für den dritten, nach der Erbtheilung gekommenen, Bruder von jedem der Antheile der beiden anderen Brüder wegnimmt, damit er so sein Drittel erhalte; ebenso bedeutet לקמצים, dass die Aegypter in jedem Jahre des Ueberflusses von ihren Ernten einen Theil wegnahmen und bei Seite schafften. 637, 12—18.

קנה, Jes. 46, 6, Wage. In der Baraitha, Baba bathra 89[a], heisst nur der Balken der Wage so, während die h. Schrift die ganze Wage damit bezeichnet. 638, 30—33.

קעקע, Lev. 19, 29, stimmt in der Bedeutung mit מקעקע, Taanith 16[a], überein; mit diesem Worte wird das Abreissen und Zertrümmern des Gebäudes bezeichnet. קעקע bedeutet graviren, einritzen, wie aus M. Makkoth 3, 6 ersichtlich ist, wo כתב als nothwendige Vorbedingung der mit קעקע bezeichneten Handlung erscheint, indem dem Graviren das Zeichnen, Schreiben der darzustellenden Figuren vorangeht. 652, 23—31.

קפץ, Hoh. 2, 8; אקפץ ואלונו, Gittin 49[b]. 640, 19.

קרם, Ez. 37, 6; כדי שיקרמו פניה, M. Sabb. 1, 10, קרום של מוח, M. Chullin 3, 1, קרום שעלה, Chullin 47[b]. 648, 16—21.

קרץ, Jerem. 46, 20; קרצו, M. Joma 3, 4. 649, 17.

קרקר. Dieses Num. 24, 17 und Jes. 22, 5 vorkommende Verbum ist nach קרקרותיהן, M. Kelim 2, 2, zu erklären; dieses Wort bezeichnet den Boden, den unteren Theil der Gefässe, demnach bedeutet das Verbum: das Oberste zu unterst kehren, von Grund auf zerstören, sowie לעקור, Kohel. 3, 2 ‚von der Wurzel ausreissen‘ bedeutet, von עקר, Lev. 25, 47. 652, 32—653, 10.

ראה. Zu מראת, Spiegel, Exod. 38, 8 s. den Singular, Sabb. 149[b]: אין רואין במראה. 655, 10. — Zu הראיות, Esther 2, 9, s. die Redensart ראוי הוא לכך ולכך. 655, 23.

רבע, Lev. 20, 16, ib. 18, 23 und 19, 19, ist metaphorisch angewendet in רביעה, M. Taanith 3, 1, vom Regen, der die Erde befeuchtet und ihr Wachsthum bewirkt, vgl. Jesaja 55, 10. 662, 29—663, 3.

רגל. תרגלתי, Hos. 11, 3, bedeutet: ich habe gewöhnt; vgl. רגיל, z. B. M. Taanith 2, 2. 664, 22—26 (Abulwalîd verweist ausserdem auf das Kitâb al-luma', wo er an mehreren Stellen — s. Riḳmâ 31, 15; 49, 8; 199, 14 — das neuhebräische הרגיל heranzieht).

רסיסים, Amos 6, 11; vgl. מרוסס, M. Sabb. 8, 5. 682, 30.

רעלות, Jes. 3, 19; vgl. רעולות, M. Sabb. 6, 6. 683, 33.

רפתים, Hab. 3, 12; den Singular dazu s. M. Baba bathra 3, 3: רפת של בקר. 686, 12.

רשיון, Esra 3, 7, Erlaubniss; נתנה רשות, Berach. 6ᵃ. Daher heisst die Herrschaft auch רשות, Aboth 2, 3. 690, 1—3.

רתת, Hosea 13, 1, bedeutet was רתיתא, Targum von רעד, Exod. 15, 15: bei den Alten: הרותת בידי שמים. (Hier wurde Abulwalîd durch einen sonderbaren Schreibfehler, vielleicht einer secundären Quelle irregeleitet, denn es kann mit dem Citat nur der Ausdruck in Chullin 54ᵃ gemeint sein: חרותה בידי שמים. Parchôn, Machbereth 65ᶜ, schreibt ohne weiteres nach: ואמרו רבותינו הרותת בידי שמים.) 690, 32—691, 1.

רפסדות, II Chr. 2, 15; s. den Singular רפסוד im jer. Talmud, Berach. 8ᶜ. 692, 13—15.

שבלול, Ps. 58, 9; ברא שבלול לכתית, Sabb. 77ᵇ. 699, 1—5.

שׁגח, im Hiphil, sich hinwenden, blicken; s. אין משגיחין, M. Beza 3, 6. 703, 9. שׁגר, Deut. 7, 13, Exod. 13, 12, gehört zu שגרה תפלתו, M. Berach. 5, 5, שגר היונה, M. Baba bathra 2, 5. 703, 17—21.

שׂוך, שׂוֹכֹה Richter 9, 49 und 48, Ast; שוכה נפלה, M. Machschirin 1, 3. 709, 27.

שׁחד, Bestechung, wird im Talmud auf das Reden übertragen; man sagt שחד דברים, Kethub. 105ᵇ. 713, 16—19.

שחט, auspressen; אין שוחטין, M. Sabb. 22, 1. 714, 2.

שׁטר. משטר, Befehl, Hiob 38, 33, gehört zu שטר חוב, Schuldschein. 717, 26.

שׂכל. In I Chr. 28, 19 kann השכיל auf die Bedeutung ‚hinblicken, betrachten‘ zurückgehen; dann ist zu vergleichen

המשתכל, M. Aboth 3, 1, in der Bedeutung betrachten, um zu erkennen. 721, 10—13.

שכם. In Hos. 6, 4, ebenso Jerem. 5, 8 ist מַשְׁכִּים ein Hauptwort in der Bedeutung Morgen, Frühe, nach der Form von משחית, Jerem. 51, 25; ebenso ist in M. Bikkurim 3, 2 ולמשכים soviel als ולבקר. 721, 33—722, 6.

שלבים, I Kön. 7, 28, Stufen; סלם ששליבותיו פורחות, Erubin 77[b], היה הולך בין שליבותיו בסלם (?, Makkoth 7[b] liest man: היה עולה בסלם ונשמטה שליבה). 724, 12—14.

שָׁלַךְ, Ps. 129, 6, bedeutet nach einem Commentator (s. Saadja bei Ewald und Dukes, Beiträge, I, 70) die heisse Jahreszeit, nach dem talmudischen שלפי קציר, Jebam. 116[b]. Gegen diese sonst vortreffliche Erklärung — bemerkt Abulwalîd — lässt sich nur einwenden, dass das Wort so punktirt ist, als ob es ein Verbum im Perfectum wäre. 729, 11—14.

שמטו, II Sam. 6, 6, bedeutet verrenkt werden; vgl. שמוטת הירך, שמוטת גף, Chullin 57[a]. 731, 22.

שער, Prov. 23, 7, Gen. 26, 12, ermessen; שאין להם שיעור, M. Pea 1, 1. 737, 25—27.

שֻׁפּוּ, Hiob 33, 21, gehört zu גוי ששפה עבודה זרה, Aboda ẓara 49[b]. 738, 14—16.

שֶׁפַע, Fülle, Menge; וכל המשפיעים, M. Demâi 2, 4. 741, 7.

שפק, I Kön. 20, 10, Hiob 20, 22, Jes. 2, 6, gehört zu כאן לא ספק לה ביד (?), במסתפק מהן וכאן בשאינו מסתפק מהן Sabb. 128[b]. 741, 9—15.

שקף. Dass משקוף nicht Fenster, sondern Oberschwelle bedeutet, beweist die Talmudstelle: אמר אביי מאי ארתקא חלל המשקוף שמכניסין בו ציר הדלת (?). 747, 13—16.

שקר, Jes. 3, 16, bedeutet winken, blinzeln, vgl. סקרנית, Tanchuma, Wajescheb g. E. 748, 1—8.

שרר, I. Chr. 20, 3, sägen. מַשּׂוֹר, Säge, kommt vielleicht nicht von שרר, sondern von נשר; vgl. נשורת של חרשים, M. Sabb. 4, 1, מסככין בנסרים, M. Sukka 1, 6. 748, 26, 31.

שָׁרָב, Hitze. Vgl. אל תאמר לו צא בצהרים שישתרב. 748, 33.

שרג, verflechten; ומשרגין את המטות, M. Moed Katon 1, 8, משירג אותה (בה) שלשה טפחים,[1] M. Kelim 16, 1. 749, 6—8.

[1] Die gewöhnliche Leseart ist: משירג בה שלשה בתים.

שרה. משרת, Num. 6, 3, gehört zu שורין, M. Sabb. 20, 3, מי המשרה, M. Berach. 3, 5. 749, 28—30.

שתת. Zu dieser Wurzel, deren Grundbedeutung ‚fliessen' in M. Oholôth 3, 5, שותת, ersichtlich ist, gehört שַׁתּוּ, sowohl Psalm 73, 9, als Ps. 49, 15. An der ersteren Stelle ergibt sich aus der ursprünglichen Bedeutung die weitere: der Rede freien Lauf lassen, vgl. הטיף, Micha 2, 6; an der anderen Stelle die Bedeutung: sich zurückziehen, verbergen. 752, 15—28.

שתם, Num. 24, 3, schlaflos, offen, vom Auge; vgl. כדי שישתום ויסתום, M. Ab. ẓara 5, 4. 753, 13—15.

שתן, I Sam. 25, 22; לא ישתין אדם, Baba bathra 19ᵇ, בשלמא משתין ימתין', Megilla 27ᵇ. 753, 16—24.

שרביט, Esther 4, 11; מקל או שרביט, M. Ab. ẓara 3, 10. 754, 15.

תורה, II Sam. 17, 19, hat die Bedeutung von תור an der Parallelstelle, I Chron. 17, 17 und in Esther 2, 12: Rang; vgl. תורים, Hoh. 1, 10, Reihen. Dazu gehört die Redensart תורת כלי עליו, Sabb. 124ᵃ, Rang, Stellung (مرتبة الشىء ومحلّه). 759, 26—31.

תזז, im Hiphil Jesaja 18, 5; vgl. התיז את הראש, M. Chullin 2, 3. 760, 4.

תֶּלֶם, Furche; עד שיהא התלם מפלש, M. Kilaj. 3, 3. 762, 27—30.

תקף, ergreifen; תוקף טליתו, Baba Mezia 3ᵃ. 770, 19.

Aus diesem Glossar sind diejenigen Vergleichungen ausgeblieben, in denen Abulwalîd den Gaonen, besonders Scherira und Hâi, dieselben ausdrücklich nennend, gefolgt ist. Ueber dieselben ist das Nöthige zu finden in meiner Schrift: Leben und Werke des Abulwalîd Merwân Ibn Ġanâḥ (R. Jona) und die Quellen seiner Schrifterklärung. (Leipzig, O. Schulze, 1885), S. 83—91.

III.

Hebräisch-aramäische Sprachvergleichung.

Die Verwandtschaft des Hebräischen mit dem Aramäischen[2] wird von Abulwalîd in seinem ersten Werke, dem

---

[1] Die gewöhnliche Leseart ist ישהא.

[2] Abulwalîd, wie überhaupt die arabisch schreibenden Juden bezeichnen das Aramäische, ohne das Biblisch-Aramäische, Targumische, Talmu-

Mustalḥiḳ[1], so charakterisirt, dass er die letztere Sprache die Zwillingsschwester der ersteren nennt, indem sie unter allen Sprachen die meiste Aehnlichkeit mit ihr habe.[2] Als Beweise hiefür erwähnt er daselbst insbesondere,[3] dass beide Sprachen im Gebrauche der Vocale Kamez und Pathach, ebenso in der Vocalisation bei Gutturalen und endlich in der Bildung des Hithpael von Wurzeln mit Zischlauten als erstem Radical übereinstimmen. Als Beweiṣ könne ferner gelten, dass die Hebräer selbst in der **Massora** die beiden Sprachen vollständig gleichstellen, indem sie z. B. von גְּבַר sagen, dass sich dieses Wort dreimal finde, nämlich ausser Ps. 18, 26 noch Daniel 2, 25 und 5, 11,[4] also ohne jegliche Unterscheidung eine hebräische mit zwei aramäischen Stellen zusammen nennend. Ebenso heisst es in der Massora, dass in בִּרְכַּיִם das כ stets mit Dagesch gelesen werde, mit Ausnahme von ברכיהם, Richter 7, 6 und ברכוהי, Dan. 6, 11.[5] Auch in der Massora über die Fragepartikel מַה, wonach diese vor ח und ע stets מֶה gelesen werde, mit Ausnahme von fünf Stellen, wo מָה, und zwei, wo מַה punktirt ist, wird als eine der fünf Stellen eine aramäische

---

dische von einander zu unterscheiden als syrisch, سريانى. Doch übersetzt Saadja, Jesaia 36, 11, ארמית mit بالنبطية.

[1] Opuscules, ed. Derenbourg, p. 133, Z. 7 f.

[2] اذ هى توام اللغة العبرانية وشقيقتها واكثر اللغات شبهة بها. Derenbourg übersetzt die letzten vier Worte dieses Passus so: ‚et qui lui ressemble pour la plupart de ses racines‘. Er liest also statt شبهة (d. i شُبْهَةً, hinsichtlich der Aehnlichkeit) das Adj. شبيهة und fasst اللغات nicht als ‚Sprachen‘ auf, sondern im Sinne von ‚Ausdrücke, Sprachwurzeln‘. Vgl. R. VIII, 4 f., wo das Original zu dem folgenden Passus: מפני שהוא אחר הלשון הארמי דומה ללשוננו יותר מכל הלשונות so lautet: اذ هو اكثر اللغات بعد السريانى شبها بلساننا. Hier ist شِبْهًا soviel als شُبْهَةً.

[3] Opuscules, p. 133 ff.

[4] S. Massora zu Dan. 2, 25. R. 133, 16 nimmt Abulwalîd an, גְּבַר in Psalm 18, 26 könne ein Aramäismus sein.

[5] S. Massora zu Dan. 6, 11: כל לשון ברכים דגשים (Norzi דגש) בר מן ב׳. Bei Abulwalîd steht dafür: כל לישנא דגשין בר מן ב׳. Abulwalîd urgirt den von der Massora gebrachten Ausdruck כל לישנא, indem durch diesen bewiesen sei, dass man die beiden Sprachen als eine betrachtete: فعدّوهما لغةً واحدةً بقولهم כל לישנא.

genannt: Dan. 4, 32.[1] Wie sehr, eben wegen dieser nahen Verwandtschaft der beiden Sprachen, die Hervorragendsten unter den Hebräern in alter Zeit die Kenntniss des Aramäischen besassen, sehe man auch daraus, dass sie in den Büchern Daniel und Esra ohne Nöthigung aramäische und hebräische Abschnitte untereinander mengten.

In grammatischer Beziehung hat Abulwalîd nur selten Veranlassung, das Aramäische zur Vergleichung heranzuziehen.[2] So sagt er von dem א, mit dem die Wörter אתחבר, II Chr. 20, 35, אגאלתי, Jes. 63, 3, אשתוללו, Ps. 76, 6 und אכביד, II Chr. 10, 14, beginnen, es sei analog dem א in אתכרית, Dan. 7, 15, und anderen aramäischen Zeitwortformen.[3] Nach dieser Analogie ist vielleicht auch das א in והאזניחו, Jes. 19, 6, aufzufassen.[4] Das Kamez unter dem ת in השבעתנו, Jos. 2, 17, und sonst, zwischen dem Objectsuffix נו und der mit תָ schliessenden Verbalform, entspricht dem gleichen Kamez in הודעתנא, Esra 7, 16.[5] Das ד in ובדמשק, Amos 3, 12, ist das aramäische Relativpronomen די, דְ, welches hier dem in ähnlicher Weise eingeschobenen arabischen ما entspricht.[6] Zu der Form התחברות, Dan. 11, 23, verweist er auf aram. התנדבות, Esra 7, 16.[7]

Von den zum Zwecke lexikalischer Vergleichung herangezogenen aramäischen Wörtern ist nur ein kleiner Theil dem Talmud entnommen.[8] Zu בצרת, Jerem. 17, 8 citirt er בצורתא, Kethuboth 97ᵃ.[9] Zu נָחוֹן, ausser נחין, Targum von ויגהר, I Kön. 18,

[1] Bei Abulwalîd lautet die Massora vollständiger als die bei Frensdorf, Massora magna, p. 253, citirten Stellen; sie beginnt bei ihm so: כל דסמיך לחית ועין מה ומה בר מן ז׳ ה׳ קמצין וב׳ פתחין.

[2] Ibn Koreisch stellt im Anhange seiner Risâle (p. 93—101) die grammatischen Verwandtschaften der drei Sprachen, besonders in Präfixen und Suffixen, zusammen.

[3] R. 54, 1—5. Norzi, zu II Chr. 10, 14, bemerkt, er habe in ‚mehr als 300 Jahre alten‘ Pergamenthandschriften אכביד für הכביד, und zwar ohne vorhergehendes אבי gefunden.

[4] Wb. 199, 22—28.

[5] R. 229, 11—14.

[6] R. 34, 3. S. Die hebr.-arab. Sprachvergleichung Abulwalîd's, p. 20.

[7] R. 96, 22.

[8] Wb. 489, 2 wird in einem solchen Falle der Ausdruck لغة الתלמוד angewendet.

[9] Wb. 105, 4.

42, auch נחין in einer talmudischen Phrase.[1] הדורים Jes. 45, 2, hat die Grundbedeutung: Windungen, Krümmungen, und ist verwandt mit הדרנא דקרתא.[2] יזרבו, Hiob 6, 17, bedeutet kalt werden, als Gegensatz zu בחמם im selben Verse; dazu wird der Ausspruch R. Aschi's citirt,[3] dass man am Versöhnungstage auch mit der Berührung eines nicht ganz gefüllten Bechers sich nicht abkühlen dürfe, משום דמזדריב, d. h., weil die Kühle des Wassers sich den Becher mittheilt, auch wenn er nicht ganz voll ist.[4] יחסלנו, Deut. 28, 38, ist vielleicht s. v. als יְכַלֶּנּוּ, verwandt mit חָסַל, beendet sein.[5] ירקרק, Ps. 68, 14, bedeutet

---

[1] Wb. 132, 9—12. Die citirte Talmudstelle: נחין ולחיש ליה übersetzt Abulwalîd mit: تطأطأ يساره, ‚er neigte sich herab, um ihm ins Ohr zu raunen'. So ist die Stelle nirgends zu finden. Vielleicht meint Abulwalîd die Stelle: אתא חד בר נש ולה׳יש ליה, jer. Sabb. 14[d] (s. Levy, II, 497[a]), wo er etwa vor ולחיש noch נחין las. Doch rathsamer ist es wohl anzunehmen, dass er hier nach einer secundären Quelle den Schluss des Sprichwortes: איתתך גוצא נחין ותלחוש לה, Baba mezia 59[a], citirt, und zwar in der Form, wie sie auch bei Kimchi, Wörterbuch s. v. נחן, vorkömmt: נחון ולחוש לה. Indem er den Zusammenhang nicht kannte, las er ליה, machte aus dem Imperativ das Perfectum und übersetzte demgemäss.

[2] Wb. 171, 6. Dieses Citat, von Abulwalîd so erläutert: ‚was sie — die Stadt — umgiebt, umkreist', findet sich gleichfalls nicht. Sollte es nicht verschrieben sein aus הדרא דכנתא, Chullin 48[b], 113[a], welchen Ausdruck auch Kimchi zur Erklärung von הדורים hat? Dieses Beispiel passt um so eher, als die ursprüngliche Leseart הדורא ist, s. Levy I, 455[b]. — Abulwalîd citirt auch noch die talmudischen Redensarten: הדר אמר רבא (רבה) ‚er wandte sich um und sagte', הדר פשטיה, ‚er erklärte es wiederholt'.

[3] Jôma 78[a], wo nach Dikdûke Sôfrim z. St. alte Handschriften und andere Autoritäten ebenfalls רב אשי lesen, statt des רב פפא der Ausgabe.

[4] Wb. 202, 5—10. Abulwalîd bezeichnet diese Erklärung von משום דמזדריב als seine eigene Ansicht, اعتقادى, Raschi erklärt מזדריב mit ‚glatt sein'; Aruch, der anders liest (משום דאתי לאזדרבויי, s. Kohut's Edition I, 51[a]), erklärt: ‚verschüttet werden'. Nach dieser Erklärung hat Buxtorf, 687[b]: ut effundatur parum, wo aber parum durch ein sonderbares Versehen entstanden ist, indem Buxtorf zu מזדריב das im Talmud darauf folgende זעירא (Zeïra, Name eines Gelehrten) hinüberzog und übersetzte. Uebrigens hat auch Saadja die Vergleichung von יזרבו mit מזדריב (s. Ewald und Dukes, Beiträge I, 86, Kimchi s. v. זרב).

[5] Wb. 239, 8—11: חסל סדר מועד. Kimchi s. v. חסל, hat dafür חסלת סדר פלוני או מסכת פלונית. Vgl. Aruch, חסל II.

gelb, wie ירוקי, Kethub. 107ᵃ.[1] כפנה, Ez. 17, 7, ist transponirt aus כנפה und gehört so zu כנופיא, Versammlung.[2] נהר, in Jer. 31, 12, Jes. 2, 2, Micha 4, 1, Jes. 51, 24, ib. 60, 5, bedeutet anblicken, betrachten, wie denn auch an der letzten Stelle damit ראה parallel ist; vgl. das talmudische: כי נהירנא לך תקע לי.[3] סך, Ps. 42, 5, bedeutet Menge, verwandt mit סך, Summe, סכא, summiren.[4] מספוא, Gen. 24, 25, bedeutet alle Arten von Viehfutter, wie das arabische علف, und ist verwandt mit ספה, ספי, zu essen geben, nur dass der dritte Wurzellaut zu א wurde.[5] פגרו, I Sam. 30, 21, bedeutet müssig sein, stille

[1] Wb. 298, 14—16, wo das Wort יורקי lautet.

[2] Wb. 329, 12—14 (s. Levy, II, 358ᵇ). Ganz so, ohne Abulwalîd zu citiren, Kimchi, v. r. כפן.

[3] Wb. 413, 3—7. Der angeführte Satz, Rosch Haschana 34ᵇ, wird von Levy, III, 37ᵃ, nach der anderen Leseart (נחירנא statt נהירנא) so übersetzt: ‚wenn ich dir durch Schnauben ein Zeichen geben werde, so blase für mich‘. Ansprechender ist wohl die Erklärung Abulwalîd's: wenn ich dich anblicke; doch wird נהר in dieser Bedeutung sonst nicht angewandt. Ibn Parchôn, Machbereth 39ᵇ, gibt dieselbe Erklärung des biblischen נהר, verweist aber auf eine andere talmudische Phrase: פירושו יסתכלו ובלשון תלמוד נהירא לר׳ פלוני; er meint das Wort, welches ‚sich erinnern‘ bedeutet, s. Aruch, נהר IV, Levy, III, 350ᵃᵇ.

[4] Wb. 481, 9—15. Das erste Beispiel סך זבינתא, mit جملة الشراء ‚Summe des Kaufes‘ übersetzt, finde ich nicht. Das andere Beispiel, סתם פשיטי מיסך סכי, ist wohl zusammengezogen aus dem Baba bathra 166ᵇ unten sich findenden Satze, aber in der Form, wie er in Halachôth gedôlôth, Hilch. Halwââ (ed. Wien, 82ᵇ oben) zu lesen ist: דפשיטי לא כתבין אינשי בשטרא אלא מיסך סיכי להו בווזי . . Für פשיטי haben die Talmudausgaben פריטי, für מיסך סכי (Peal): אסוכי מסכן (Aphel), richtiger אסוכי מסכי, s. Levy, III, 521ᵃ. Ibn Parchôn. s. v. סכך, 45ᵇ, hat das erste Beispiel so: סך זבינתא פלונית. Es ist vielleicht die aramäische Uebersetzung von סכום מקח, Beza 29ᵇ, welchen Ausdruck Kimchi, s. v. סכך, citirt.

[5] Wb. 488, 18—489, 2 (s. die Berichtigung in Z. d. D. M. G., 38. Band, S. 62ᵇ). Die angeführten Talmudstellen sind: Pesachim 3ᵇ (ספו לי באליה); אמאי לא משית ידך וספית לינוקא (?); ולא ספו ליה מניה, s. Chullin 107ᵇ, wo die letzten zwei Worte fehlen; ferner theilt Abulwalîd in extenso die Erzählung Rabba bar bar Chana's mit, aus Chullin 106ᵃ. Für diese hat er mehrere erhebliche Varianten, so ולא ספו לי מינייהו statt ולא יהבו לי מידי, und am Schlusse nach den Worten מצוה לחלק noch die Motivirung: מדלא ספו ליה בהדייהו. Gerade aus diesem Schlusspassus beweist Abulwalîd, dass ספי nicht einfach ‚geben‘, sondern ‚zu essen geben‘ (أطعم) bedeutet: ‚denn das Geben, ohne dass man es zum Essen gäbe, reicht nicht hin, um den Empfänger zur Theilnahme am gemeinschaftlichen Tischgebet (זימון) zu berechtigen‘.

stehen, nach talm. פגר, Musse haben.[1] Zu אפדנו, Dan. 11, 45, vgl. talm. אפדנא; beide Wörter bedeuten einen burgartigen Bau.[2] פרורים, II Kön. 23, 11, sind die dem Tempel umgebenden Räume, vgl. בבל וכל פרורהא, Kethub. 54[a], Babel und seine Bezirke.[3] יקושון, Jes. 29, 21, hat die Bedeutung des talmudischen קושיא, Widerlegung, Gegenbeweis.[4] Dass zu קר, קָרָה, מְקָרֶה die Wurzel קרר ist, beweist talm. קריר, kalt.[5] התקששו, Zeph. 2, 1, darf vielleicht übersetzt werden: تشيّخوا, werdet alt, d. i. vernünftig, indem gewöhnlich mit dem höheren Alter auch die höhere Einsicht verbunden ist; das Wort ist dann mit talm. קשישא verwandt.[6] Indem Abulwalîd auf Grund einer arabischen Wortvergleichung[7] רחש, Ps. 45, 2, mit ‚hervorsprudeln lassen' erklärt, wendet er diese Erklärung auch auf das talmudische רחש an.[8] שליה, Deut. 28, 57 ist soviel als talm. סליתא.[9]

Für die bei weitem überwiegende Masse seiner hebräisch-aramäischen Sprachvergleichung entnahm Abulwalîd die Beispiele dem biblischen und targumischen Aramäismus. Er hat ausser den bisher erwähnten talmudischen Vergleichungen für ungefähr ein Vierteltausend hebräischer Wurzeln verwandte

---

1 Wb. 562, 6—9. Die citirte Talmudstelle lautet: מאי טעמא לא אתחר לן מרא פרה אגיר יומא הואי ואמינא לא אפגר (Taanith 23[b]). מרא פרה ist eine nicht schwer zu erklärende Corruptel aus מר אפיה, und אתחר ist wohl aus אהדר corrumpirt, wie eine alte Variante für das אסבר der Ausgaben lautet. אגיר יומא ist ebenfalls eine alte Variante für שכיר יום (s. Dikd. Sofrim 2. St.). Vor אפגר hat die Rouener Handschrift des Wb. noch הא, vielleicht aus קא geworden.

2 Wb. 562, 30—563, 2. S. Levy, I, 136[b].

3 Wb. 596, 6—8.

4 Wb. 636, 6—9. Ibn Parchôn, 59[c], erklärt demgemäss יקושון mit יעשון קושיא.

5 Wb. 645, 15—17. Er citirt מיא קרירי, Chullin 49[b], und das Sprichwort, Sabb. 53[a], so: המרא אפילו בתקופת תמוז קריר ליה.

6 Wb. 649, 28—650, 2. Ibn Parchôn erklärt demgemäss: התחכמו כזקנים.

7 S. Die hebr.-arab. Sprachvergleichung, S. 35.

8 Wb. 677, 6—15. Abulwalîd citirt den Ausspruch Aschi's, Megilla 27[b], und bemerkt zu den Worten רחושי מרחשן שפתיה: ‚Er vergleicht die Bewegung der Lippen beim Gebete mit dem das Hervorsprudeln des Wassers bezweckenden Graben'; ferner die Erzählung von den zwei Stummen, Chagiga 3[b], ומרחשן שפתייהו, womit ihr Wunsch zu reden auf Grund derselben Vergleichung bezeichnet werden soll.

9 Wb. 725, 2. S. Levy, III, 532[a].

aramäische zur Vergleichung herangezogen; etwa 70 derselben nimmt er aus Daniel und Esra. Wenn er eine Targumstelle citirt, in der das betreffende Wort vorkommt, thut er das in der Regel mit Angabe des hebräischen Textes; doch bei häufig vorkommenden Wörtern begnügt er sich damit, dass er angiebt, welchem hebräischen Worte das herangezogene zur Uebersetzung diene.[1] Von בעירכם, Gen. 45, 17, sagt er in diesem Sinne: هو תרגום בהמתכם;[2] von שהדי, Hiob 16, 16: תרגום עדי.[3] מעבדיהם, Hiob 34, 25, ist dem Aramäischen verwandt und soviel als מעשיהם.[4] Für גרם, Knochen, genügt es ihm zu sagen, es sei dem Aramäischen verwandt;[5] ebenso für קבל, empfangen.[6] יחורו, Jes. 29, 22, חור, Esth. 1, 6, חורי, Jes. 19, 9, sind nach der ‚Sprache des Targum‘ zu erklären, wo für לבן, weiss, חיור gesagt wird.[7] Von נבח, bellen: dieses Wort ist sowohl dem Arabischen als dem Aramäischen verwandt.[8] Zu אשך, Lev. 21, 20, citirt er אשכי תעלא.[9]

Abulwalîd hat in seiner hebräisch-aramäischen Sprachvergleichung das bei seinem Vorgänger Ibn Ḳoreisch vorgefundene Material zum grösseren Theile benützt. Wenigstens finden sich die aramäischen Wortvergleichungen, die der nur zur Hälfte erhaltene erste Theil der Risâle[10] enthält, zumeist auch

[1] So Wb. 92, 23 (vgl. 323, 13), zu ובכן, Koh. 8, 10; Esth. 4, 16: هو תרגום ואו. 126, 12, zu גֵו, Hiob, 30, 5: תרגום תוך; 153, 19, zu מרהבה, Jes. 14, 4: من תרגום זהב דהבא; 211, 5, zu ויחגרו, II Sam. 22, 46: من قول ال תרגום في פִּסֵּחַ חנירא; 221, 3, zu חטר, Jes. 11, 1: תרגום מַטֶּה חוטרא; 235, 15, zu חֵמֶר: ת' יין; 329, 16, zu כפן: ת' רעב; 500, 12, zu עבור, Jos. 5, 11: ת' דגן; 503, 20, genauer 508, 5, zu עַד, Gen. 49, 27: ת' שלל; 521, 31, zu עקה, Ps. 55, 4: ת' צרה; 596, 22, zu פתגם, Koh. 8, 12: ת' דבר; 647, 26, zu קְרָב: ת' מלחמה.

[2] Wb. 103, 2.

[3] Wb. 705, 30.

[4] Wb. 498, 1.

[5] Wb. 144, 27: وهو مجانس للسرياني.

[6] Wb. 624, 2.

[7] Wb. 217, 7, vgl. Mustalḥiḳ, Opuscules, p. 79.

[8] Wb. 401, 21.

[9] Wb. 70, 29; gewiss nach Ibn Ḳoreisch, Risâle, p. 28. S. Löw, Aramäische Pflanzennamen, S. 62.

[10] Von diesem Theile fehlen nämlich die Buchstaben ל bis ש und der Anfang von ת. Vermuthliche Anführungen aus dieser verlorenen Hälfte bei Abulwalîd s. folg. Seite Anm. 8.

bei Abulwalîd wieder; doch hat dieser auch hier eine grosse Menge neuen Materiales hinzugebracht. Indessen finden sich bei Ibn Ḳoreisch nahezu 40 Vergleichungen des Hebräischen mit dem Aramäischen, welche Abulwalîd nicht in sein Wörterbuch aufgenommen hat. Das liegt an verschiedenen Gründen. Einige der betreffenden Wörter hat Abulwalîd lieber mit dem Mischnahebräisch verglichen.[1] Anderswo fehlt die Vergleichung, weil die Bedeutung der Wurzel überhaupt nicht besprochen wird, wie bei mehreren schwachlautigen Verben.[2] Bei anderen Wörtern hält es Abulwalîd für unnöthig, so wie Ibn Ḳoreisch das verwandte aramäische Wort anzugeben, da das hebräische zur Genüge bekannt ist und die Vergleichung überflüssig wäre.[3] Manchmal ist anzunehmen, dass Abulwalîd die Vergleichung, die Ibn Ḳoreisch bietet, nicht billigte; so wenn dieser התאחדי, Ez. 21, 21, vom aram. אחיד = hebr. אחז ableitet, איל mit aram. אילן, Baum, gleichstellt, אֲפֵר, I Kön. 20, 38, trotz des א, mit מעפרא, ארשת, Ps. 21, 3, ohne Rücksicht auf die verschiedene Wurzel, aber auf Grund der alten Wurzeltheorie mit רֵשׁוּ, הֵא mit הָא, זחלתי, Hiob 32, 6, mit דחלית vergleicht. זהם zieht Abulwalîd vor mit dem Arabischen zu vergleichen;[4] חוֹרים erklärt er nicht für das, was es im Aramäischen bedeutet, ‚Freie‘;[5] für טפחתי, Echa 2, 22, hat er andere Vermuthungen.[6] Es finden sich bei Abulwalîd auch directe Abweichungen von aramäischen Vergleichungen Ibn Ḳoreisch's, wenn er auch diesen nicht mit Namen anführt. So wenn er in dem ersten Artikel seines Wörterbuches die Vergleichung von אִבֵּי, Hoh. 6, 11, mit אִבֵּיה, dem Targum von פריו, Ez. 47, 12, nicht gelten lässt;[7] oder wenn er noch entschiedener die Ableitung des Wortes אגורה, I Sam. 2, 36, vom aram. אַגְרָא, Lohn, abweist.[8]

---

[1] So אָמָּן, Wb. 57, 7; גַּבֵּי, 126, 27; גמר, 139, 19; חוב, חיב, 213, 21, 27; חפף, 240, 20, 26; תקף, 770, 19.

[2] So אול, אלף, אתא, בעה, ועה, חדה, חוה, חזה, חפה, יהב, יקר.

[3] So אַרח, גֵּבר, גור, דלק, דחק, חִבֵּל, חלף, חלש, חסד, טלה, כבל.

[4] Wb. 288, 16. S. Hebr.-arab. Sprachvergleichung, S. 37, Anm. 1.

[5] Wb. 217, 15.

[6] Wb. 267, 1—10.

[7] Wb. 15, 8—10. Vgl. den ersten Artikel der Risâle, p. 3.

[8] Wb. 21, 2—5, citirt mit der Formel: وقد جعل قوم. Mit dem Ausdrucke قوم, Leute, citirt einmal auch Ḥajjûġ den Ibn Ḳoreisch (s.

Aus der grossen Menge der hebräisch-aramäischen Vergleichungen Abulwalîds seien hier noch folgende hervorgehoben, die auch ein specielles exegetisches Interesse haben.

אזנך, Deut. 23, 14, und זנות, I Kön. 22, 38, sind mit aram. זין, Waffe, zu erklären; das א im ersten Worte ist prosthetisch.[1] אשד, Deut. 3, 17, אשדה, Jos. 10, 40, stammen von אֲשַׁד, vergiessen.[2] יגיפו, Neh. 7, 3, bedeutet verschliessen, s. Targum zu Richter, 3, 13.[3] בחרפם, II Sam. 23, 9, ist vielleicht nach חריף, scharf, zu erklären; ‚als sie scharf waren gegen die Philister‘, gegen sie ergrimmten, als ob es hiesse: בהשתוננם בפלשתים, vgl. אשתונן, Ps. 73, 21.[4] מחשכי ארץ, Ps. 74, 20, ebenso חשכים, Prov. 22, 29, sind die niedrigen, gemeinen Menschen, vgl. חשיכיא, Targ. von הדלים, Jerem. 39, 10.[5] ויטללנו, Neh. 3, 15: beschatten, d. i. bälken, bedachen, vgl. טלל, Targ. von צל, Gen. 19, 8 und תטלל, Dan. 4, 9.[6] טפף, Jes. 3, 27, bedeutet die schwankende, sich hin und her neigende Bewegung, die dem Schwimmen gleicht; die letztere Bedeutung hat nämlich אטיף, Targ. von הציף, Deut. 11, 4.[7] מלחה, Wüstenei, Einöde, gehört zu נמלחו, Jes. 51, 6, abgeschnitten sein, zerfallen, und ist verwandt mit aram. מלח, מלחנא Esra 4, 14.[8] וינהו, I Sam. 7,

meine Grammatische Terminologie des Ḥajjûg, S. 40); ebenso Abulwalîd selbst (s. Hebr.-arab. Sprachvergleichung, S. 31, Anm. 1). Vielleicht gehören dem nicht mehr erhaltenen Theile der Risâle Ibn Ḳoreisch's folgende bei Abulwalîd anonym citirte aramäische Vergleichungen an: כסח, Wb. 326, 31 (قال قوم); מזי (Deut. 32, 24), 369, 8—14, verworfen (كما يظنّ قوم); למשעי (Ezech. 16, 4), von שעיעו, Glätte, 396, 13—15. עפה (Zachar. 5, 2), von ותעיף, Targum zu וכפלת (Exod. 26, 9), falten, 510, 25 f.; פגרו (I Sam. 30, 21) — נהרסו, von תפגרינון, Targum zu תהרסם (Exod. 23, 24), 562, 10, vgl. R. 190, 26. Die letzten drei Erklärungen sind mit فُسِّرَ, es wurde erklärt, eingeleitet.

[1] Wb. 190, 12—15 und 31, 15—18. Ebenso Ibn Ḳoreisch, Risâle, p. 4, und Menachem b. Sarûk, זן III, 79ᵇ, wo der Herausgeber statt על אֲזֵנֶךָ, Deut. 23, 14, irrthümlich und sinnlos angiebt: על אזניך יחזקאל ט״ז י״ב. — והזנות, I Kön. 22, 38 übersetzt auch Targum mit מני זינא.

[2] Wb. 70, 7—11. Ebenso Ibn Ḳoreisch, p. 7, und Menachem, p. 35ᵃ.

[3] Wb. 133, 27—32.

[4] Wb. 249, 25—250, 4.

[5] Wb. 254, 6—8.

[6] Wb. 263, 23—20. Ebenso Ibn Ḳoreisch, p. 23, und Menachem, p. 98ᵃ.

[7] Wb. 266, 19—24. Ebenso Ibn Ḳoreisch, p. 24.

[8] Wb. 377, 7—10. Hier folgt Abulwalîd, wie es scheint, traditioneller Er-

2, bedeutet: ‚sie versammelten sich‘, verwandt mit ויתנהון, Targ. von ונקוו, Jer. 3, 17.[1] ויכתום, Num. 14, 45, gehört zur Wurzel נכת, im Aramäischen = hebr. נשך, beissen; es ist das eine auch im Arabischen übliche Metapher für das Tödten im Kriege, vgl. ונשכו, Jer. 8, 17.[2] ויעבר, I Kön. 6, 21, ist verwandt mit עברא, Targ. von הבריח, Ex. 26, 28, Riegel.[3] עדים, Jes. 64, 5, ist vielleicht verwandt mit עדיא, Targ. von ספחת, Lev. 13, 2; בגד עדים bedeutet dann ein Kleid, das mit dem so benannten Geschwür in Berührung kommt, also unbedingt unrein wird.[4] ויפג לבו, Gen. 45, 26, ist gleichbedeutend mit ויצא לבם, ib. 42, 28; denn כד פג ist das Targum von בצאת, I Sam. 25, 37.[5] Der Flussname פישון, Gen. 2, 11, stammt von פוש, sich mehren.[6] ציץ, Jer. 48, 9, bedeutet Flügel; die Flossen, ‚die Flügel der Fische‘, werden aram. ציצין genannt, s. Targum zu סנפיר, Lev. 11, 9.[7] צלחו, II Sam. 19, 8, bedeutet den Fluss durchschneiden, indem man über ihn setzt, vgl. צלח, Targ. von ויבקע, Gen. 22, 3.[8] Zu קפדתי, Jes. 38, 12, קפדה, Ez. 7, 25, vgl. das Targum zu הקצר קצרה, Jes. 50, 2: האיתקפדא איתקפדת, einschrumpfen, abgeschnitten werden.[9] Zu וראמה, Zach. 14, 10, = וְרָמָה, vgl. ראים, Targ. von גבה, Ez. 28, 2.[10] רבה, Gen. 21, 20, ist vielleicht s. v. als aram. רבי, Jüngling, s. Targ. zu Gen. 37, 2.[11] לשדי, Ps. 32, 4, bedeutet vielleicht ‚Seite‘, vgl. שידא, Targ. von ירך, Exod. 40, 22.[12] וישתכחו, Koh. 8, 10, ist am besten mit aram. שכח, finden, אשתכח, gefunden werden, zu

---

klärung der Stelle im Buche Esra, wonach das aramäische Wort מלח Zerstörung bedeutet. Diese Erklärung haben nicht nur Ibn Esra und Kimchi, wie Gesenius, Thesaurus 790ᵇ, angiebt, sondern auch Raschi, der ebenfalls מְלֵחָה damit vergleicht.

1 Wb. 412, 6—11.

2 Wb. 436, 19—30. Von Ibn Parchôn, p. 40ᵃ, als יש אומרים citirt.

3 Wb. 500, 10—12.

4 Wb. 503, 20—22.

5 Wb. 565, 1—3.

6 R. 67, 2 f.

7 Wb. 608, 8—10, Menachem, צ I, p. 151ᵇ, statt ציץ mit נוצה zusammen.

8 Wb. 610, 3—15.

9 Wb. 640, 10—12.

10 Wb. 658, 4—6.

11 Wb. 661, 1—3.

12 Wb. 704, 28.

erklären.[1] ונשתעה, Jes. 41, 23 vielleicht auch ואשעה, Ps. 119, 117, gehört zu אשתעי, erzählen, Targ. von ויספר.[2] שריתיך, Jerem. 15, 11, gehört zu ומשרא, lösen, Dan. 5, 12.[3] שרותיך, Ez. 27, 25, ist verwandt mit שרי, sich niederlassen, s. Targum zu II Sam. 17, 12.[4]

---

[1] Wb. 719, 32.
[2] Wb. 737, 5—8.
[3] Wb. 749, 24.
[4] Wb. 757, 10 f.

ABRAHAM IBN ESRA

ALS

GRAMMATIKER.

VON

Prof. Dr. WILHELM BACHER.

ABRAHAM IBN ESRA

ALS

GRAMMATIKER.

EIN BEITRAG

ZUR GESCHICHTE DER HEBRÄISCHEN SPRACHWISSENSCHAFT.

VON

Dr. WILHELM BACHER,

PROFESSOR AN DER LANDES-RABBINERSCHULE ZU BUDAPEST.

STRASSBURG i. E.

KARL J. TRÜBNER.

London: Trübner u. Co.

1882.



Budapest. 1881. Gedruckt in der kön. ung. Universitäts-Buchdruckerei.

Einleitung.

1.

Abraham b. Meir Ibn Esra wurde im letzten Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts in Toledo geboren, bezeichnete aber als seine Heimat Cordova, die Heimat der grossen Grammatiker Abulwalîd Merwân Ibn Ǧanâch, Samuel Ibn Nagdêla und Moses Ibn Ǧikatilla. Er hatte des Lebens Mitte überschritten, als er im Besitze der vielseitigsten Gelehrsamkeit sein Vaterland verliess, um es niemals wiederzusehen. „Allenthalben verweilend, Bücher verfassend und die Geheimnisse des Wissens darlegend“,[1]) führte er durch fast dreissig Jahre bis zu seinem im Jahre 1167 erfolgten Tode in den Ländern des christlichen Europa das eigenartige Leben eines Wanderlehrers und Wanderschriftstellers. Er war ein Prophet der arabisch-jüdischen Wissenschaft bei den des Arabischen unkundigen Juden Frankreichs, Italiens und Englands, die seine in der heiligen Sprache verfassten Schriften wie Offenbarungen begrüssten. Unter den Disciplinen, deren freimütiger und geistvoller Interpret bei den Juden in den „Ländern Edoms“ er wurde, steht in erster Reihe die wissenschaftliche Darstellung der hebräischen Grammatik. Welche geschichtliche Bedeutung den Schriften Ibn Esra's auf diesem Gebiete zukömmt, zeigt am deutlichsten eine Äusserung Jehuda Ibn Tibbon's, der — ein jüngerer Zeitgenosse I. E.'s — als zuverlässiger Zeuge Folgendes berichtet[2]): „Da die Söhne der Diaspora in Frankreich und den andern Ländern der Christenheit die arabische Sprache nicht kennen, waren

[1]) בכל מקום גרתי ספרים חברתי וסודות ביארתי. Gedicht I. E.'s, mitgetheilt von Luzzatto, Kerem Chemed IV, 138.

[2]) In dem Vorworte zu seiner Übersetzung von Abulwalîd's Grammatik, Rikma ed. Goldberg p. II.

ihnen jene Schriften — die Werke der spanischen Grammatiker — wie die Worte eines versiegelten Buches, und erst eine Übersetzung derselben in's Hebräische machte sie ihnen zugänglich. Für einen vornehmen Jüngling unter ihnen [3]) übersetzte Moses b. Samuel Ibn Ǧikatilla die beiden Bücher des Jehuda Ibn Chajûǧ (über die schwachen und die doppellautigen Verba); und diese Übersetzung wurde von ihnen bewahrt als Zeichen und Erinnerung, bis der Gelehrte R. Abraham Ibn Esra in ihre Länder kam und ihnen auch seinerseits in diesem Gegenstande. Hilfe leistete : er verfasste kurze Werke, in denen er Kostbares und Wertvolles zusammenfasste." [4]) — Mit dieser Würdigung ist der Standpunkt gegeben, von welchem die grammatischen Schriften I. E.'s zu betrachten sind. Es sind Lehrbücher im eigentlichen Sinne des Wortes, denen der Anspruch, einen Fortschritt in der Wissenschaft zu bezeichnen, von vorne herein ferne liegt. Ihr Zweck ist vielmehr, den Juden nicht-arabischer Zunge die Kenntniss und das Verständnis des grammatischen Systems zu vermitteln, welches mehr als hundert Jahre vorher von Jehuda Ibn Chajûǧ begründet und von seinen Nachfolgern weitergebildet worden. Die ersten hebräisch geschriebenen Werke ihrer Art, [5]) sind diese Schriften populäre Darstellungen einer Wissenschaft, die dem Leserkreis, für den sie bestimmt waren, nach ihren Grundlagen und Ergebnissen, neu und unbekannt war.

2.

Der gekennzeichnete Zweck ist am klarsten ersichtlich an der ersten hieher gehörigen Schrift Ibn Esra's, dem um 1140 in

---

[3]) לאחד מחבריהם ומבני נשיאיהם. Für מחבריהם ist wohl zu lesen : מבחוריהם; denn Mos. Gik. nennt den Isak, Sohn des Fürsten R. Salomo, für den er seine Übersetzung des Ibn Chajûǧ verfertigte, in der Einleitung und den Nachschriften zu derselben (p. 1, 98 u. 120 der Ausgabe von Nutt, שלשה ספרי דקדוק London 1870) stets : בחור חמד.

[4]) ויהיו בידם למשמרת, לאות ולמזכרת, עד אשר בא החכם ר׳ אברהם בן עזרא בארצותם ועזר להם גם הוא בענין הזה בחיבורים קצרים, כלל בהם דברים נחמדים ויקרים. Die ersten Worte sollen wol besagen, dass die Übersetzung Ǧikatilla's zwar aufbewahrt und geschätzt wurde, aber doch keine rechte Wirkung übte.

[5]) S. Rappoport in der Einleitung zu der Stern'schen Ausgabe des Parchon p. XV.

Rom verfassten „Buch der Wage“, Sefer Môẓnajim.[6]) Dieses Buch „soll Richter sein für das Mass (im Hebr. Gewicht) jeder Stammform, und darum hat sein Verfasser es Wage genannt.“ [7]) So lautet der letzte Vers des Einleitungsgedichtes. Und am Schlusse der Einleitung sagt I. E.: „Dieses Buch habe ich verfasst, um die Grundlagen der Stammformen zu lehren; jedoch muss ich vorher die Ausdrücke erklären, welche die natürlichen Erscheinungen der Sprache bezeichnen.“ [8]) Aber was so als Vorbereitung zu dem eigentlichen Thema des Buches, den Stammformen (Conjugationen) des Zeitwortes, angekündigt wird, wird zum Hauptgegenstande.[9]) Den bei weitem grössten Theil desselben nimmt die Erläuterung der in der Grammatik vorkommenden Termini ein, deren jeder in einem besondern Artikel mehr oder weniger ausführlich behandelt und mit Beispielen und Regeln beleuchtet wird. So ist das S. Môẓ-

[6]) Für die chronologische Bestimmung der einzelnen Schriften I. E.'s verweise ich auf Grätz, Geschichte der Juden, Bd. VI, Note 8, sowie auf Halberstam's Einleitung zu seiner Ausgabe des Sefer Haibbur, Lyk 1874.

[7]) והוא יהיה דיין למשקל כל בנין ועל זה הענין קראו מאזנים. I. E. citirt das Buch als ספר מאזנים im Pentateuchcommentar zu Gen. 49, 6, Lev. 26, 8, Num. 7, 3, und 7, 71, Deut. 32, 6, Sefath jether Nr. 155 und in Safa berura, Schluss der Einl., als ס' מאזני הלשון im Comm. zu Hiob 36, 32, und 37, 6. Der Titel מאזני לשון הקודש, den auch eine Handschrift der Pariser Nationalbibliothek hat (s. Catalogue des manuscrits hébr. p. 226, Nr. 1221, 3), wurde vom ersten Herausgeber, Elia Levita (in der Sammlung דקדוקים, Venedig 1546, p. 195—236) angenommen und von Heidenheim in seiner Ausgabe (Offenbach 1791) behalten. Die Ausgabe von Altona (1770) hat genauer den Titel ס' מאזנים הנקרא מאזני לשון הקדש. — Für den von I. E. gewählten Titel ist ausser der allgemeinen Verwendung des Bildes von der „Wage“ zur Bezeichnung wissenschaftlicher Darstellung (s. Steinschneider, Catalog der Bodlejana, p. 1000) besonders lehrreich der Sprachgebrauch Menachem b. Sarûk's (im מחברת ed. Filipowski, London, 1854), der mit משקלת המלה (66 b) und משקלת הלשון (6 a) synonym sagt: מאזני המלים (14 a) und מאזני המלה (30 b), gleichbedeutend mit דקדוקי המלים oder ד' המלה (18 b, 28 b, 51 b).

[8]) וזה הספר חברתיו להודיע עקרי הבנינים לכן לא יתכן שאבאר אותם עד שאפרש בתחלה כל הדברים הנזכרים שהם תולדות הלשון. — לכן bedeutet hier, wie oft bei I. E. soviel als אכן, jedoch, dem arabischen لكن entsprechend.

[9]) Demgemäss sagt er am Schlusse des Werkes: תוצאות הלשון שחברתי בספר הזה.

najim zu einem terminologischen Wörterbuch der hebräischen Grammatik geworden, in dem die Anordnung weder alphabetisch noch auch ganz systematisch ist, aber doch einem gewissen sachlichen Principe folgt, das die Orientirung erleichtert und das Werkchen zur Einführung in die Wissenschaft geeignet macht. Den Anfang machen Artikel über die Vocale und andere Theile der Lautlehre; hierauf folgen in etwas bunter Reihe Abschnitte aus der Lehre der Wortbildung. Den naturgemässen Übergang zu der Behandlung der Verbalstämme bilden einige Artikel über die Arten, Tempora und Modi des Zeitwortes[10]). Die behandelten Termini, an Zahl 59,[11]) sind in eigenthümlich gleichförmiger Weise gebildet: sie bestehen durchaus aus Wörtern im Plural mit männlicher Endung.[12]) Hierin scheint I. E. dem Beispiele des Dûnasch b. Labrât gefolgt zu sein, der in der Einleitung zu seiner Kritik des Menachem b. Sarûk[13]) das Programm für die vollständige Erkenntniss der hebräischen Grammatik aufstellt und dabei eine Reihe ganz so gebildeter Termini aufzählt.[14]) — Die Einleitung des Môznajim giebt eine Übersicht der früheren Werke über hebräische Sprachwissenschaft, das älteste Document einer

[10]) I. E. macht selbst zu Beginn des Abschnittes über die intransitiven Zeitwörter auf den Übergang zu seinem Hauptthema aufmerksam: שית לבך מעתה לבנינים. Vermisst wird ein besonderer Artikel über den Infinitiv; doch sind die Sätze über denselben am Schluss des Abschnittes über das Participium zu lesen (48 b ed. Heid.).

[11]) Einmal ist eine Anmerkung unter der Überschrift 'שער' versehen (p. 234 a der Ausgabe Venedig). Bei Heidenheim (57 a) ist daraus irrthümlich שאר geworden, was mit den folgenden zwei Wörtern zu dem falschen שאר גאוני הלשון zusammengezogen ward.

[12]) Selbst eine nur in einem einzigen Beispiele nachzuweisende sprachliche Erscheinung, ein aus einem einzigen Buchstaben bestehendes Wort, nämlich הָ in Deut. 32, 6, wird unter der Überschrift האחדים besprochen.

[13]) ס׳ תשובות דונש, Criticae Vocum Recensiones ed. Filipowski, London 1855, besonders 6 a.

[14]) . . . וגם להבין הנקראים ולא נכתבים, והנכתבים ולא נקראים . . . והמלאים והחסרים, היתרים, הכרותים, הסמוכים, והטפילים, והקלים, והכבדים, והנוהגים אחרים. ולשון הזכרים והנקבות . . . Einige dieser Termini sind auch im M. zu finden. — Bloss scheinbare Termini bei I. E. sind הנמצאים und הנקראים, da sie bloss mit Ergänzung von לפני אח"הע oder עם אח"הע einen Sinn geben.

Geschichte der letztern.[15]) Am Schlusse des Werkes weist I. E. darauf hin, dass die Grammatiker über jedes der behandelten Capitel viele Schriften verfasst haben.[16]) I. E. hat sich in dieser ersten grammatischen Schrift meist kurz gefasst und vor Abschweifungen gehütet.[17])

3.

Der letzte Abschnitt des S. Môẓnajim handelt von den doppellautigen Zeitwörtern und schliesst mit der Bemerkung, dass eine Gesammtdarstellung derselben in der nach ihnen benannten Schrift des Jehuda Ibn Chajûǧ zu finden sei.[18]) Dies scheint darauf hinzudeuten, dass I. E. seine ebenfalls in Rom enstandene Übersetzung der Schriften I. Ch.'s damals schon beendet hatte, da er sonst seine nur des Hebräischen kundigen Leser und Schüler nicht auf diese Schriften hätte verweisen können. Dass aber die ältere Übersetzung Ibn Ǧikatilla's in Italien nicht bekannt war, dies ist schon durch die Thatsache genügend erwiesen, dass I. E. eine neue Übersetzung für nötig fand. Er selbst kannte natürlich die Arbeit seines Vorgängers, von dem er in der Einleitung zu Môẓnajim sagt, er habe die „Bücher der Grammatik“ erläutert und auch Manches hinzugethan, was den Früheren unbekannt war.[19])

[15]) S. Dukes im II. Band der Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung u. Spracherklärung des A. T. p. 2 ff.; Munk, Notice sur Aboulwalid p. 41 ff.; Neubauer, Notice sur la lexicographie hébr. 156 ff.. 201 ff.; Steinschneider, im Bibliographischen Handbuch, p. XI f. Vgl. Beilagen Nr. V.

[16]) ספרים רבים חברו המדקדקים בכל שער ושער . . .

[17]) Am Schlusse des Abschn. über die Vokale (11 a) sagt er: ולא אאריך והמבין יוכל להוציא דבר מתוך דבר, ein anderes Mal (51 b) ולא ארצה להאריך.

[18]) ובספר הכפל שחיבר ר' יהודה בעל הדקדוק תמצא כל דרכי פעלי הכפל מבוארים.

[19]) באר כפרי הדקדוק גם הוסיף ענינים לא ידעום הקדמונים. Es bedarf nicht der Annahme Dukes' (Beiträge, II, 182, Anm. 1), dasss die Worte: „des R. Jehuda Chajûǧ“ ausgefallen sind, da unter הדקדוק ohne weiters das grammatische Werk des Genannten zu verstehen ist, während ספרי הד' die einzelnen Schriften bezeichnet. Ibn Chajûǧ bekömmt daher von I. E. zuweilen das Epitheton בעל הדקדוק, und er meint z. B. ihn, wenn er im kürzern Commentar zu Exodus 2, 4 (ed. Prag, p. 7) sagt: ותתצב מלה זרה וכבר הזכירה בעל הדקדוק.

Der Ausdruck „erläutert“ kennzeichnet die Art der Übersetzungsarbeit Ibn Ḡik.'s, welcher sein Original mit Zusätzen und erläuternden Bemerkungen versah. — Eine Vergleichung der beiden Übersetzungen[20]) wäre namentlich für die Terminologie der beiden Grammatiker lehrreich. Doch würde das hier zu weit führen, und nur Einzelnes sei in der untenstehenden Anmerkung hervorgehoben.[21]) Im Allgemeinen lässt sich sagen, dass I. E. in seiner Ausdrucksweise consequenter ist und andererseits geläufigere und seinem Leserkreise verständlichere hebräische Wörter anwandte, wenn sie auch nicht ganz treu das Arabische des Textes wiedergeben. — I. E. übersetzte ausser dem Buch über die schwachlautigen und dem über die doppellautigen Verba auch eine dritte Schrift Ibn Chajûḡs „über die Punktation“, welche Mos. Ibn Ḡik. unübersetzt gelassen, aber — wie wir aus I. E.'s Arbeit erfahren, mit Zusätzen aus andern Schriften vermehrt hatte.[22])

4.

Im Sommer des Jahres 1145 nennt I. E., in der Nachschrift zum Jesaiacommentar, die Stadt Lucca als seinen Wohnsitz;[23]) und zu Beginn des Herbstes desselben Jahres beendete er in Mantua

---

[20]) Die von Ibn Ḡik. hat Nutt herausgegeben (s. Anm. 3). Das von ihm nach einer Abschrift benutzte Della Torre'sche, ursprünglich Luzzatto'sche Manuscript (p. VIII. Anm. 4.) ist gegenwärtig Eigenthum der Bibliothek der Landes-Rabbinerschule. — I. F.'s Übersetzung erschien 1844 im III. Bande der Beiträge von Ewald und Dukes. Über das Verhältniss beider Übers. zum Original s. Derenbourg, Opuscules et traités d'Aboulwalid, Paris 1880, p. CXIX f.

[21]) Wurzel, Wurzellaut (أصل) bei I. E. stets שרש, bei I. Ḡ. עיקר; Aussprache (لفظ) bei I. E. מבטא, bei I. Ḡ. מקרא oder דבור לשון oder מדבר לשון; für יבטאו bei I. E. hat I. Ḡ. יהגו, für הרגשה — טעם. Das Occultiren der schwachen Laute wird bei I. E. in der Regel mit נח, bei I. Ḡ. mit סתר ausgedrückt. Die hebräische Sprache ist bei I. E. stets לשון הקדש, bei I. Ḡ. לשון העברים oder ל׳עברית.

[22]) Zweimal edirt, von Dukes, Beiträge III, 179—204, von Nutt l. l. p. 120—132 nebst dem arabischen Original (im Anhange das. I—XV). Vgl. Derenbourg l. l. Anm. 5. — In dieser Übersetzung findet sich auch eine mit der Überschrift אמר אברהם המתרגם versehene Bemerkung (Dukes p. 185, Nutt p. 124).

[23]) באייר שנת תת״קה לעולם בלוקא עיר מושבי. Dass die Jahreszahl

das Sefer Zachôth.[24]) Die zwei in Lucca verfassten grammatischen Werke[25]) müssen daher vor dem Jahre 1145 geschrieben sein. Das eine derselben, Sefath Jether[26]) ist kein Compendium der Grammatik, sondern eine Apologie des Gaon Saadja gegen die Kritik Dûnasch b. Labrât's. Die Schrift des streitbaren Sprachgelehrten,[27]) der auch an dem andern Begründer der hebräischen Sprachwissenschaft, Menachem b. Sarûk seine scharfe, oft das Richtige treffende, oft aber auch rechthaberische Kritik geübt hatte, war von I. E. aus Egypten gebracht worden; und er fühlte sich getrieben den verehrten Gaon gegen die Angriffe des harten Gegners zu vertheidigen.[28]) I. E. verfährt wie ein rechter Vertheidiger und nimmt Saadja auch dort in Schutz, wo er die Richtigkeit der Kritik anerkennen muss. Daher kömmt es, dass er im Commentar zu den betreffenden Bibelstellen gerade Dûnasch's Ansicht wiedergiebt, gegen die er im Sef. Jether die S.'s vertheidigt.[29]) Öfter besteht seine Vertheidigung darin, dass er S.'s und D.'s Ansichten für gleich richtig erklärt[30]) oder auch beide verwirft.[31]) Saadja's Irrthum sucht er, wenn er ihn zugeben muss, nach Möglichkeit zu entschuldigen,[32]) während er dem Gegner, auch wo er ihm im Wesentlichen Recht giebt, Versehen und Ungenauigkeiten nachzuweisen bemüht ist.[33]) — Seine Schutzschrift reiht I. E. zu den

---

richtig und nicht in תתקי"ה zu emendiren ist, hat Halberstam p. 12 gegen Grätz bewiesen.

[24]) S. unten, Anm. 78.

[25]) Safa berura, Schluss der Einl. (ed. Lippmann p. 15 a) : ובעיר לוקא ס' היסוד ושפת יתר.

[26]) ס' שפת יתר ed. Lippmann 1843. S. Steinschneider, Cat. Bodl. p. 2201 f. Eine Abschrift Pinsker's, aus der in Geiger's Jüdischer Zeitschrift, IV, 293 f. Varianten mitgetheilt sind und die mir in dem unten zu erwähnenden Sammelbande vorliegt, schliesst mit N. 74 der Lippm.'schen Ausgabe und hat vor dieser Schlussnummer statt 70—73 die Num. 88—91.

[27]) ס' תשובות דונש הלוי בן לברט על רס"ג, ed. R. Schröter Breslau 1866.

[28]) נדבה רוחי אותי להציל דברי הגאון מיד אדונים קשה, Einleitung.

[29]) Vgl. Nr. 2 mit Comm. zu Num. 24, 6, Nr. 3 mit C. zu Jes. 27, 11; Nr. 15 mit C. zu ψ 47, 4; Nr. 28 mit C. zu ψ 88, 6; Nr. 92 mit C. zu Jes. 7, 4.

[30]) S. die Nummern 5, 6, 37, 42, 47, 57, 89 b, 96, 102.

[31]) S. die Nummern 35, 58, 100.

[32]) S. die Nummern 4, 9, 10, 13, 20, 31, 43, 63, 70, 74, 88.

[33]) S. die Nummern 12, 17, 25, 33, 36, 83. Selten gesteht er ohne weiters zu, dass D. Recht hat, wie Nr. 94 : והדין עם ר' אדונים. Einmal

grammatischen, weil vor Allem auch grammatische Fragen darin erörtert werden. In dem kurzen Einleitungsgedichte[34]) nennt er sie ein „Buch über die Wissenschaft der Grammatik". Der Name Sefath Jether soll entweder die apologetische Tendenz derselben andeuten[35]) oder die hebräische, die „vorzüglichste Sprache" als ihren Gegenstand bezeichnen.[36])

5.

Das zweite in Lucca verfasste grammatische Werk ist das Sefer Hajjesôd. Diese Schrift I. E.'s, obwohl mehrere Male in seinem Commentar zum Pentateuch citirt,[37]) war auf räthselhafte Weise verschollen. Zweihundert Jahre nach ihrer Abfassung gesteht der in grammatischen Dingen sehr sorgfältige Josef b. Eliezer, der Spanier, welcher in seinem Supercommentar zu I. E.'s Pentateuchcommentar[38]) besonders die übrigen Schriften

---

triumphirt er, zugleich die Manier Dûnasch's, die Absätze seiner Kritik mit Reimsätzen zu schliessen, parodirend : והנה ר'א פירש מצודתו וילכוד יחידתו (Nr. 18).

[34]) ספר יסוד (Var. בסוד) דקדוק כמו כתר   ספר יכבס לב כמו נתר
ספר בשם תלמיד שמו חיים   ספר יגלה לו דבר סתר
ספר לאברהם בנו מאיר   ספר קראהו (Var. קראתיהו) שפת יתר

Zu der Leseart בסוד דקדוק (in der Abschrift Pinsker's) bietet eine Analogie V. 23 des grammatischen Gedichtes von Salomo Ibn Gabirol (Parchon ed. Stern p. XXIII) : תרתי בלבי לעשות ספר בסוד דקדוק שפת קדש.

[35]) Er ist dann eine direkte Hindeutung auf Prov. 17, 7 : לא נאוה לנבל שפת יתר und geisselt die ungebührliche, hochfahrende Redeweise Dûnasch's gegen Saadja.

[36]) So erklärt Lippmann, Einleitung zu seiner Ausgabe §. 3. In der That gebraucht Menachem b. Sarûk diesen Ausdruck von der heiligen Sprache; so zu Beginn der Einleitung seines Machbereth : ולהורות שפת יתר מבחר כל מבטא וראש כל אמרי שפר, ib. 4 a Z. 6 לדעת שפת יתר, ib. 71 b Z. 12 חדוד ש"י. Dazu ist zu vergleichen Ibn Gabirol's grammat. Gedicht, v. 37 : לשון עברית אשר היא מלשון כל עם ועם נותרת, und I. E.'s Einleitungsgedicht zu seinem Safa berura : אמת מכל לשונות היא יתירה. — Ein grammatisches Werk, Namens שפת יתר, hat auch Isak Hallewi b. Eliezer geschrieben, s. Nutt, שלשה ספרי דקדוק, Preface p. X.

[37]) 1. Zu Gen. 2, 17 und 3, 22; zu Gen. 13, 1; zu Exod. 8, 3 (kurze Rec. p. 19); ib. 32, 1 (p. 98). — 2. Zu Gen. 1, 1; zu Gen. 23, 12 und Deut. 17, 3; zu Deut. 20, 17. Über die Citate der zweiten Gruppe s. unten Anm. 65.

[38]) צפנת פענח, verf. nach 1358 (s. Grätz, Gesch. der Juden, VIII, 26),

seines Autors herbeizieht,[39]) dass er das S. Hajjesôd nicht kenne und nie gesehen habe.[40]) — Unvorsichtiger behauptete Geiger im Jahre 1835[41]) : „Die Schrift, welche Ebn Esra in seinen Schriften häufig unter dem Namen Jesod anführt, ist das grammatische Büchlein Zachoth.“ [42]) Zwanzig Jahre später konnte Geiger selbst eine Stelle aus einem Manuscripte des Jesôd citiren, welche ihm von Pinsker mitgetheilt worden war.[43]) Dieser gelehrte Forscher und glückliche Entdecker auf dem Gebiete der ältern jüdischen Literatur hatte nämlich unter andern handschriftlichen Schätzen auch die verloren geglaubte Schrift I. E.'s gefunden, deren Einleitungsgedicht er nachher gelegentlich veröffentlichte.[44]) — Nach seinem Tode erschien ein Bericht über seinen handschriftlichen Nachlass,[45]) dasunter über einen Sammelband, welcher Abschriften meist I. Esra'scher Werke von Pinsker's Hand enthält,[46]) dabei auch das Jesôd, oder wie es da genauer genannt wird : Jesôd Haddikdûk.[47]) Dieser Sammelband, gegenwärtig Eigenthum der Biblio-

---

unter dem Titel אהל יוסף auszugsweise herausgegeben in dem Werke מרגלית טובה, Amsterdam 1722.

[39]) S. Geiger im Melô Chofnajim, p. 80.

[40]) Zu Gen. 2, 17 (9 b, N. 140) : עד היום לא בא לידי ספר היסוד; zu Gen. 13, 1 (19 a, N. 16) : כבר הודעתיך כי לא ראיתי ספר היסוד; zu Gen. 23, 12 כבר אמרתי שלא מצאתי ספר היסוד לר' אב־הם.

[41]) Wissensch. Zeitschrift für jüd. Theol. I, 383.

[42]) Geiger wurde von Lippmann in der Note zu der oben Anm. 25 angef. Stelle des Safa berura berichtigt. Eine Berichtigung zu Lippmann selbst s. bei Halberstamm p. 12, Anm. 22.

[43]) Kerem Chemed B. IX. (ed. S. Sachs), p. 67; s. auch Steinschneider in der Hebr. Bibl. XIII, 68.

[44]) Likkute kadmonijoth, Beilagen S. 136. Eine Stelle citirt er in der Anmerkung 13 zu seiner Ausgabe des Jesod Mispar p. 137. S. auch unten Cap. I, Anm. 1.

[45]) מזכיר לבני רשף von J. Bardach, Wien 1860, Sonderabdruck aus Smolenski's Zeitschrift Haschachar.

[46]) Ib. p. 34 f. Die abgeschriebenen Werke sind : 1. שפת יתר (s. oben Anm. 26). 2. יסוד דקדוק. 3. יסוד מספר (von Pinsker als Anhang zu seiner Einleitung in das Babylonisch-Hebräische Puktationssystem, Wien 1863, p. 133—172, herausgegeben). 4. ערוגת החכמה, 5. ס' האחד, 6. ס' השם, 7. יסוד מורא, 8. כלי נחשת (in beiden Recensionen) 9. Jehuda b. Bileam's טעמי המקרא.

[47]) Auch die von Schiller-Szinessy in seinem Catalog der Hebr. Manuscripte der Bibliothek von Cambridge (p. 121, Anm. 3) beschriebene

thek des Beth-Hammidrasch in Wien, steht mir in Folge freundlicher Vermittlung des Herrn Dr. A. Jellinek zu Gebote, und auf Grund desselben bin ich hier in der Lage, zum ersten Male genauen Bericht über Inhalt und Anlage dieses grammatischen Lehrbuches von I. E. zu geben.

6.

Pinsker's Abschrift, 32 Quartseiten in ziemlich enger Cursivschrift, beruht auf einer Handschrift aus dem Jahre 5057 (1297);[48]) aus einer zweiten, im Siwan 5210 (1450) geschriebenen[49]) giebt Pinsker Varianten, meistens unbedeutende, am Rande. Die ältere Handschrift beginnt mit den Worten: זה ספר יסוד דקדוק להרא״בע und mit einem in Räthselform eingekleideten, am Schlusse wahrscheinlich defekten Widmungsgedichte an einen Freund, welches Pinsker schon nebst einer Erklärung edirt hat.[50])

Handschrift des Pentateuchcommentars I. E.'s hat einmal ס' יסוד דקדוק für ס' היסוד. Benjacob (Thesaurus l. H. p. 224) giebt in irreführender Weise zwei Artikel über das eine Werk: Nr. 270 ס' היסוד und Nr. 276 יסוד דקדוק. — Zu beachten ist, dass I. E. die Bezeichnung auch auf sein Zachoth anwendet, im Einleitungsgedichte zu diesem Werke: ואברהם זקן כעוף נודד מקן יסוד דקדוק תקן ובאר על לוחות. Ähnlich sagt Jehuda Ibn Tibbon in den einleitenden Versen zu seiner Übersetzung des Rikma: למודים (l. למורים) ערכו לך מערכת יסוד דקדוק במחברת חמודה.

[48]) Die Nachschrift lautet: נשלם זה הספר על ידי איש יחגי הסופר והשלמתיו בשנת ה'ז'ן. Bardach druckt irrthümlich חזן als Jahreszahl.

[49]) Nachschrift: נשלם ספר יסוד הדקדוק ברביעי בשבת בכ״ה לחדש סיון שנת ה'ר'י ליצירה.

[50]) S. Anm. 44. Der Inhalt der ersten sieben von Pinsker in scharfsinniger Weise erklärten Verse ist folgender: „Erinnere dich, mein Freund, wie wir beide beim Gastmahle Jubal's sassen, unter dem Schatten von Granatbäumen und Terebinthen. Öl der Lampen erleuchtete unser Gelage, vor uns war Brot und rother Wein und alle Arten Fleisch nebst Fischen, während Lilien uns umdufteten." Nun folgen die von Pinsker unerklärt gelassenen zwei letzten Verse:

ועירי יעקב אמרו לי   כלחם אביגיל ממננו
נבונינו במאמרי ינובון   ולא יבינון אמרי יקוננו

In der ersten der beiden Zeilen kann Metrum (– – ⏑ | – – ⏑ in jeder Halbzeile) und Sinn vielleicht so hergestellt werden:

צעירי יעקב אז אמרו לי   כמו לחם אביגיל מננו

Die andere Handschrift hat an der Spitze nur eine vom Copisten herrührende Reimzeile über den Titel.[51]) — Das Werk selbst wird mit einer allgemeinen Einleitung eröffnet,[52]) welche nach Betonung der Wichtigkeit grammatischer Kenntnisse für die Bibelerklärung gegen die Vieldeutigkeit des heiligen Textes eifert, für deren Berechtigung die Traditionsexegese nicht zur Stütze dienen könne, da diese nur als Anlehnung oder homiletische Anwendung zu gelten habe, während die Gültigkeit des einfachen Wortsinnes von den Trägern der Tradition selbst anerkannt sei.[53]) In diesem Sinne erörtert dann I. E. einige Stellen der aramäischen Bibelversion.[54]) Am Schluss der Einleitung weist er die nach ihm auf mangelhafter grammatischer Erkenntniss beruhende Annahme von Wörtern, die das Gegentheil ihres gewöhnlichen Sinnes bedeuten können, wie er sie namentlich bei Menachem b. Sarûk gefunden, zurück.[55]) — Die eigentliche Grammatik wird mit einem nur theilweise ausgeführten Abschnitt über Zahl, Namen und Gestalt der Buchstaben eröffnet. Eine Definition der drei Redetheile leitet zu dem Capitel über den dritten derselben, die Partikel hinüber. Dann bildet ein kurzer Paragraph über die Fürwörter den Übergang zu der ausführlichen Behandlung der eilf Funktionsbuchsta-

---

„Die Jünglinge Jakob's sagten mir da : zähle uns gleich den Broten der Abigail;“ d. i. wir sind an Zahl 200 (nach I Sam. 25, 18). Nun wird eine Aufforderung der Jünglinge erwartet, des Inhaltes, ihnen eine Grammatik zu schreiben. Der Dichter kömmt dem Wunsche nach und sagt von seinem Werke, was in dem — nach der angenommenen Lücke noch erhaltenen — letzten Verse gesagt ist, der freilich nur in seiner ersten Hälfte verständlich ist: „Unsere Verständigen (Pinsker druckt unrichtig נבונים) werden durch meine Abhandlung gefördert (vgl. Prov. 1, 5) . . .“ S. noch Nachtrag. — Der von I. E. im Zachoth, Abschn. über Metrik (10 a ed. Lippmann) citirte Vers (קרא ספר היסוד יגלה לך כל סוד שפת העבריים) ist, wie nun ersichtlich, nicht der Einleitung seines eigenen Jesod Dikduk entnommen, wie Lippmann zu Safa berura 15 b glaubt.

51) בעזרת הנוטה שמים כדוק אחל לכתוב יסוד דקדוק.

52) Abgedruckt in der Beilage I.

53) S. mein Abr. Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentare p. 78 ff.

54) Er citirt nach תרגום התורה ארמית das Prophetentargum תרגום המקרא. Ebenso nennt er in den Einleitungsversen zu Safa berura die hebr. Grammatik : חכמת לשון תורה ומקרא.

55) S. unten Cap. XIII.

ben in ihrer alphabetischen Reihenfolge.[56]) Bis hieher befolgt I. E. ungefähr die Anordnung der Grammatik Abulwalid's in den ersten sechs Abschnitten derselben. Nun aber wählt er für seine Darstellung der das Nennwort und Zeitwort betreffenden Regeln einen eigenthümlichen Rahmen, nämlich eine Reihe von fünfzehn mnemonischen Buchstabengruppen,[57]) unter denen die verschiedenen Capitel der Wortbildungs- und Lautlehre zusammengefasst sind. Den grössten Raum nimmt die Erläuterung der ersten Gruppe ein.[58]) Sie bildet den Kern des ganzen Werkes, und die Lehre von der Stammbildung und der Conjugation des Verbums ist in ihr enthalten.[59]) Kurz ist die Erläuterung zur zweiten Gruppe, die Bildung der Nomina betreffend; von ebenfalls nur geringem Umfange sind die zu den übrigen Gruppen gehörenden, meist Lautgesetzliches behandelnden Abschnitte.[60]) Nun folgt ein Capitel über

---

[56]) Diese Anordnung rechtfertigt I. E. so: וטרם שאזכיר השמות והפעלים אזכיר עשרת הקונים שהם לשמות ולפעלים . . . ובעבור שסמני אלה הם מהאותיות המשרתים אזכיר איך ישרת כל אות. Die „Zeichen der Fürwörter" sind die Pronominalsuffixe.

[57]) והנה אחל להזכיר הסימנים והנם . . . Diese mnemonischen Gruppen sind in beiden Handschriften etwas verworren aufgezählt. Die Abschnitte selbst, deren Inhalt sie bilden, zeigen sie in folgender Reihenfolge: 1. אהוי, 2. אמתין. 3. אחהע, 4. אחהער, 5. במף. 6. בומף, 7. הוי במנת, 8. אינת, 9. בכולם, 10. בוכל. 11. בכלם, 12. בגד כפת, 13. גיכק. 14. זס שרץ 15. דטלנת.

[58]) Von S. 10 bis S. 25 der Abschrift, beginnend: והנה אחל לפרש דברי אהוי.

[59]) Den Anfang macht die Besprechung der das א betreffenden Lautgesetze, als Einleitung zu den Zeitwörtern, die א als Wurzellaut haben. Doch muss I. E. vorher die Stammbildung der volllautigen Verba darstellen. Er thut dies, indem er der Reihe nach Kal, Hiphil und Piel erörtert, beim Kal auch das Nötige über transitive und intransitive Zeitwörter sagt und eine Übersicht der Objectsuffixe des Zeitwortes giebt. Participium und Infinitiv werden im Hiphil-Abschnitte behandelt, im Anschlusse daran auch das Adjectivum. Nach dem Piel wird der fallen gelassene Faden wieder aufgenommen, mit einem Abschnitte über die Verba פ״א, dem Abschnitte über die andern Arten der schwachlautigen Verba folgen; besonders ausführlich iss der über die Verba ע״ו, welche I. E. als Biliteralia erklärt (s. unten Cap. XVI.) Hier bespricht er auch die noch nicht behandelten Stammformen: Niphal, Hithpael, Pual und Hophal und endlich die doppellautigen Verba.

[60]) Nach der Nummerirung in Anm. 57: 3. Von den Kehllauten. 4. Von den Buchstaben, die kein Dagesch annehmen. 5. u. 6. Von den

das Zahlwort,[61]) ein langer Excurs über das Wort חיים und die von den Grammatikern angenommene Wurzel חיי,[62]) ein Nachtrag über den Unterschied zwischen Niphal und Hithpael und über die zweifache Bildung des Niphal bei den doppellautigen Zeitwörtern. Den Schluss des ganzen Werkchens macht ein kurzes Capitel über die Vocale.[63])

7.

Über die Echtheit des im Vorstehenden skizzirten Werkes kann es keinen Zweifel geben. Sprache, Terminologie, angeführte Autoritäten und vor Allem der für die allermeisten Einzelheiten in den übrigen grammatischen Schriften I. E.'s nachweisbare Inhalt des Jesôd Dikdûk beweisen hinlänglich seine Authentie. Wo I. E. selbst auf das ס׳ היסוד hinweist, findet sich die angedeutete Erörterung thatsächlich in unserer Schrift,[64]) jene Stellen ausgenommen, wo I. E. mit derselben Benennung eine andere seiner Schriften citirt hat.[65]) Endlich haben wir auch direkte Zeugnisse ver-

---

Lippenlauten. 7. Von den Buchstaben, die am Ende des Wortes angehängt werden. 8. Subjectzeichen des Futurum. 9. Praefixe. 10. Praefixe mit Schewa. 11. Partikelbuchstaben. 12. Buchstaben mit doppelter Aussprache. 13–15. Gaumen- Zungen- und Zischlaute.

61) והנה אומר לך כלל בחשבון.

62) Bei den Verben ל״י hatte I. E. versprochen: ומלת חיים אפרש בבעלי הכפל. Aber er vergass dies und beginnt dann im Nachtrag: ושכחתי להזכיר בפעלי הכפל מלת חיים.

63) ואחר שהזכרתי הבנינים בדרך קצרה אזכור השבעה מלכים.

64) S. Beilage II, 1—3.

65) Nämlich an den in der zweiten Gruppe der Anm. 37 citirten Stellen. Das ס׳ היסוד, auf welches I. E. zu Gen. 23, 12 und Deut. 17, 3 für das Wort וישתחו hinweist, bespricht dieses nicht, wol aber erörtert es I. E. ausführlich in seinem längern — in den Ausgaben stehenden — Commentar zu Exodus 18, 7. — Zu Deut. 20, 19 sagt I. E.: כבר ביארתי בספר היסוד כי יתכן בכל לשון לקצר לאחוז דרך קצרה כמו חמור לחם רק מלת לא לא יתכן להיות נחסרת כי הטעם יהיה להפך (I Sam. 16, 20). Damit kann nur eine Stelle im längern Commentar zu Genesis gemeint sein (von Friedländer als Anhang zu seinen Essays on Ibn Ezra herausgegeben), wo wir zu 5, 24 (p. 44) lesen: וכל מלה· בכל לשון יתכן שיהיה הסרה דרך קצרה הוץ ממלת לא כי הדבר יהיה להפך (l. שתהיה). — Zu Gen. 1, 1 sagt I. E. von der Ansicht des Gaon Saadja, dass der Mensch im Range höher stehe als die Engel: וכבר ביארתי בספר היסוד כי כל ראיותיו

schiedener alter Autoren für das durch Pinsker aufgefundene Werk, welche bisher nur in Folge eines sonderbaren Umstandes sich der Aufmerksamkeit der Literaturforscher entzogen. Unser Werk nämlich, als ס׳ היס:ד verschollen, wird von jenen Autoren unter einem andern Titel citirt, und zwar unter dem einer andern Schrift I. E.'s, des שפת יתר. Gerade Josef ben Eliezer führt es in seinem Supercommentare unter diesem Namen an zahlreichen Stellen an, zweimal unmittelbar nach dem Geständnisse, das Jesôd I. E.'s nicht zu kennen. Dazu sind seine Anführungen derartig, dass die Identität seines Sefath Jether mit unserem Jesôd Dikdûk unzweifelhaft ist. Nicht nur finden sich in lstzterem seine Citate mit einer einzigen Ausnahme wieder,[66]) sondern er citirt in genauer Weise „Anfang“, „Ende“ und einzelne Abschnitte des Buches,[67]) das sich hierin in vollständiger Übereinstimmung mit Pinsker's Manuscript erweist. — Ein anderer Supercommentator I. E.'s, des Vorigen Zeitgenosse, Samuel Motot, citirt ebenfalls das Jesôd Dikdûk unter dem Namen Sefath Jether.[68]) Unter derselben Bezeichnung vergleicht am

---

המוכות. Dieses Citat, welches von vorneherein nicht in einer grammatischen Schrift zu suchen ist, bezieht sich wiederum auf den längern Commentar zu Genesis. Dort widerlegt eben I. E. in einem besonderen Excurs zum ersten Verse (p. 20—22) die Gründe des Gaon für die angeführte Meinung; mit Modificationen nahm I. E. diesen Excurs nachher auch in seinen kürzern Commentar zu Exodus 23, 20 (ed. Prag. 68—72, vgl. Kerem Chemed, IV, 104—107) auf. Die Ansicht Friedländer's, dass jener Excurs nicht als ursprünglicher Bestandtheil des Genesiscommentars zu betrachten sei, entfällt hiemit. — Diese drei Nachweisungen zeigen hoffentlich zur Genüge, dass in diesen Fällen I. E. unter dem ס׳ היסוד den längern Commentar zu den ersten zwei Büchern des Pentateuchs verstaden hat. Dass er diesen Commentar aber wirklich so benannte, dafür wird unten, Anm. 103 ein positiver Anhalt gebracht werden.

[66]) S. Beilage H, 4—13. Die Ausnahme bildet das Citat zu Num. 28, 11 (p. 132 a, N. 8): והוא פירש בספר שפת יתר כי בכל מקום שיאמר הכת:ב חדש בלא הזכיר ימים הוא ראש הדש. I. E. selbst beruft sich zu Gen. 29, 14 auf eine frühere Erklärung (כבר פירשתיו) des Ausdruckes חדש ימים. Damit kann die Stelle im längern Commentar zu Exodus 12, 1 gemeint sein, wo I. E. den genannten Ausdruck mit Berufung auf Mos. Ḡikatilla erklärt. Über dem Citate im Ohel Joseph schwebt jedenfalls Dunkelheit; man muss annehmen, dass in seinem Exemplar des Jesôd Dikdûk jener Ausdruck erklärt war.

[67]) S. Beilage II, 4, 5, 6; 12; 7, 8, 10.

[68]) S. Beilage II, 14. Wie Schiller-Szinessy p. 140 seines Cataloges der hebr. Mss. von Cambridge mittheilt, citirt Motot einmal (Ms. des מגלת

Anfange des 15. Jahrhunderts Prophiat Dûran (Efodi) in seiner Grammatik Maasê Efôd eine Stelle aus dem Jesôd Dikdûk mit einer analogen aus dem Zachôth.[69]) Zu Beginn des 16. Jahrhunderts gab Elischa b. Abraham eine Schutzschrift für Kimchi gegen Efodi heraus und citirt darin mehrere Male das Sefath Jether I. E.'s, wobei er ebenfalls das Jesôd Dikdûk meint.[70])

8.

Mit dem Nachweise, dass die Schriftsteller des 14., 15., und 16. Jahrhunderts, welche I. E.'s Sefath Jether citiren, damit das Jesôd Dikdûk meinen,[71]) ist das Räthsel gelöst, warum die betreffenden Stellen nicht in der andern Schrift I. E.'s zu finden sind, welche bisher unbestritten im Besitze des erstern Namens war.[72])

סתרים 73 b) das ס' היסוד. Die Stelle (zu Num. 31, 30) lautet, wie mir Herr Prof. Sch.—Sz. brieflich anzugeben die Güte hatte, folgendermassen (das in Klammern Gesetzte gehört I. E. an) : [אחוז כמו את האחוז הכתוב בסוף ושניהם דבקים] למה שאחריהם שהוא אחד מן החמשים. וטעם [כאשר פירשתי בספר היסוד שלי]. — Zunächst ist zu bemerken, dass in unsern Ausgaben — auch im אהל יוסף und מקור היים — I. E. als Beispiel nicht Num. 31. 47, sondern I Chr. 24, 6 citirt : כמו והאחוז אחוז. Was I. E. meint ist unklar, und im Jesôd Dikdûk findet sich nichts dergleichen.

69) S. Beilage II, 15.

70) מגן דוד Constantinopel 1516. Ich konnte nur die Excerpte benutzen, welche die Herausgeber des מעשה אפוד aus dem seltenen Werke mittheilen, und von den vier Anführungen des Sefath Jether, die Lippmann (Einleitung zu S. J., p. 21, A. 1) zählt, fand ich zwei : 1. A. a. O. p. 229 וכבר הביא מהן החכם ראב"ע ז"ל למלות הטעם בס' שפת יתר ובזולתו. 2. Ib. p. 237, über Niphal und Hithpael (s. Beil. II, 15) : וכן נראה דעתו בס' שפת יתר אמנם בס' צחות בענין זה יש נוסחאות מוחלפות.

71) Hieher gehört wahrscheinlich auch die Anführung des שפת יתר bei dem Supercommentator Jehuda Mosconi (zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts, der es als grammatisches Werk neben מאזנים und צחות erwähnt. S. Berliner, Magazin, III. Bd., hebr. Beilage, p. 03.

72) Geiger in Kerem Chemed V, 100 will das Räthsel mit der Annahme lösen, dass Joseph b. Eliezer unter שפת יתר I. E.'s שפה ברורה gemeint habe, welche Schrift Geiger damals nicht zugänglich war. Ihr Herausgeber, Lippmann konnte in der Einleitung zum Sefath Jether p. 21 die Grundlosigkeit dieser Annahme bezeugen, begeht aber die Ungenauigkeit, als Belege für das von ihm edirte Sefath Jether Citate beizubringen, die nicht blos zum Theile, wie er annimmt, sondern durchaus im S. J. vermisst werden : es sind eben die behandelten Citate aus dem Jesôd Dikdûk.

Aber es entsteht die andere Frage, wieso die verschiedensten Schriftsteller ein von I. E. selbst unter dem einen Namen citirtes Werk, das — wie Pinsker's Handschrift zeigt — unter diesem Namen sich forterhielt, übereinstimmend unter einem andern Namen citiren, der überdies einer andern Schrift I. E.'s zukömmt. Zur Lösung dieses neuen Räthsels kann es vorläufig nur Vermutungen geben, bis vielleicht ein handschriftlicher Fund Aufklärung bringt. Jedenfalls lag den genannten Autoren die Schrift Jesôd Dikdûk unter dem Titel ס׳ שפת יתר vor. Vielleicht wurde irrthümlicher Weise schon frühe das Einleitungsgedicht der Schutzschrift für Saadja dem Jesôd Dikdûk vorgesetzt; dasselbe eignet sich sehr gut als Eingang zu einem grammatischen Lehrbuche. Es ist auch möglich, dass die beiden in Lucca verfassten Werke ursprünglich ein Ganzes bildeten,[73]) das einen doppelten Titel führte,[74]) von denen der eine dem polemischen Theile verblieb, den wir nun als שפת ית׳ lesen; derselbe Titel blieb aber auch dem allgemein grammatischen Theile, welcher gleichzeitig in einer andern Gruppe von Handschriften, zu welchen die Pinsker'schen gehören, auch den andern Titel ס׳ יסוד דקדוק oder ס׳ היסוד führte. — Zum Schlusse bemerke ich noch, dass ein grammatisches Fragment, das sich am Rande einer Handschrift der Pariser Nationalbibliothek findet, in dem Catalog der hebr. Manuscripte dieser Bibliothek als Anfang des ס׳ היסוד von Ibn Esra bezeichnet wird.[75]) Indessen zeigt der Anfangssatz des Fragmentes, den Herr Prof. Derenbourg mir mitzutheilen die Güte hatte,[76]) dass wir es hier mit einem fremden, wahrscheinlich jüngern schriftstellerischen Produkte zu thun haben.[77]) —

---

[73]) Dafür spräche die Art, wie I. E. die beiden Werke erwähnt (oben Anm. 25), indem er vor שפת יתר nicht das Wort ספר wiederholt. - Eine ähnliche Vermutung theilt Lippmann a. a. O. im Namen von Aron Fuld mit.

[74]) Das Einleitungsgedicht des Sefath Jether beginnt wirklich mit dem einen Titel und schliesst mit dem andern, s. oben Anm. 34.

[75]) Catalogue des Manuscrits Hébreux et Samaritains etc. 1866, p. 226, Nr. 1239, 5; vgl. Geiger, Jüd. Zeitschrift IV, 183.

[76]) Er lautet: משלשה אלה נפלאו בני הלשון ומאלה נפצה כל לשונם מלה שם ופעל ושלשתם מזה הפסוק חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנו (Prov. 22, 6) חנוך צווי מבנין הקל . . .

[77]) מלה allein heisst bei I. E. nie Partikel. Der citirte Satz erinnert an den Anfang der Grammatiken von Moses Kimchi und David Kimchi;

In einer andern Handschrift der Pariser Nationalbibliothek glaubte ich das Jesôd Dikdûk I. E.'s mutmassen zu dürfen. Als Nr. 1249, 3 des Cataloges figurirt nämlich ס׳ שפת יתר von Ibn Esra, als traité de grammaire bezeichnet, zugleich aber mit der Bemerkung, es sei das gedruckte Sefath Jether. Da nun dieses keine grammatische Abhandlung ist, glaubte ich, die erwähnte Bemerkung beruhe nur auf einer Flüchtigkeit, in Wirklichkeit biete die Handschrift eine gramm. Abh. I. E.'s unter dem Namen שפת יתר, also nach dem Vorhergegangenen unser Jesôd Dikdûk. Doch eine freundliche Auskunft Herrn Prof. Derenbourg's erwies wiederum die Angabe des Cataloges als durchaus irrige. Er hatte die Güte, mir Schluss und Anfang des in Rede stehenden handschriftlichen Opus copiren zu lassen. Es ist in der That ein grammatischer Tractat, aber keineswegs von Ibn Esra. Den Anfang bildet ein Citat aus dem ספר הזכרון — gewiss der Grammatik Joseph Kimchi's — über die fünf langen und fünf kurzen Vokale. Der Schluss ist ein Citat aus Ibn Chajûğ über den Unterschied zwischen וַיֵּדְעוּ und וַיֵּדְעוּ (ed. Dukes p. 38 f. ed. Nutt p. 20), aber gekürzt und nach keiner der beiden Übersetzungen. Zwischen diesem Schlusscitate aber und dem das Opus beschliessenden סליק stehen mit der Überschrift יסוד הר׳ אברהם אבן עזרא die Einleitungsverse des Sefath Jether mit Modificationen, welche namentlich den 1. und 3. Halbvers stark ändern.[77 a] Diese Modificationen, durch die auch der Name des Schülers, dem I. E. seine Schrift gewidmet hat, aus dem 2. Verse schwand, sollten das Gedichtchen wol geeigneter machen, die poetische Nachschrift einer andern grammatischen Abhandlung zu bilden; doch bezeichnete der unbekannte Verfasser seine Entlehnung ausdrücklich als solche in den Worten יסוד הרא״בע. Diese entlehnten Verse wurden dann auch die Veranlassung zu den irrigen Angaben des Cataloges.

---

beide beginnen mit ähnlicher Aufstellung der drei Redetheile, שם פעל מלה bei Letzterem, שם מלה פעל beim Ersteren. — Halberstam, dem das angebliche Jesôdfragment in einer Abschrift vorlag, zeigt aus der Terminologie desselben ebenfalls, dass es nicht von I. E. herrühren kann (S. Haibbur p. 12, Anm. 22).

77 a) ספר לראש יודעו יהי כתר — ספר יכבם לב כמו נתר
ספר יבאר משפטי לשון — ספר יגלה כל דבר סתר
ספר לאברהם בנו מאיר — ספר קראהו שפת יתר

9.

Im Herbste 1145 verfasste I. E. in Mantua ein grammatisches Werk, „in welchem er Gegenstände, die in verschiedenen Büchern zerstreut waren, vereinigte, geläutert im Schmelztigel der Erkenntniss und dem nach Wissen Hungernden angenehm wie Honigseim.“ [78]) Es ist dies das mit der grössten Liebe und Sorgfalt ausgearbeitete grammatische Lehrbuch I. E's., von dem er in dem einleitenden Gedichte [79]) sagt : „Tritt heran, Schüler, hier ist Antwort für Alles, was du fragst, [80]) und es werden sich öffnen die Augen deines Geistes. Halte dich an den gereinigten Pfad, und damit du erkennest das Mass jeder schweren und leichten Stammbildung, lies das Buch von der Reinheit.“ [81]) In der That behandelt I. E. im

---

[78]) Schlussverse zum Zachôth :

קחה מלים בכור דעת צרופים   ולרעבים מתוקים הם כצופים
טעמים בספרים הם פזורים   ראה כולם בספרי נאספים
בתשרי ראש שנת שש נשלמו עם   תשע מאות וארבעת אלפים

[79]) Dasselbe wurde von Geiger metrisch übersetzt in Wiss. Zeitschrift I, 319 f., vgl. Jüdische Dichtungen der spanischen Schule, Ges. Schriften, III, 234.

[80]) Lippmann punktirt gegen Reim und Sinn הֻנָה und מְעֻנָּה; es ist vielmehr zu lesen : קרב תלמיד, הִנֵה לכל [erg. אשר] תשאל מַעֲנֶה.

[81]) קרא ספר צחות. Die Transscription Zachut, die z. B. Steinschneider im bibliogr. Handbuch Nr. 969 giebt, ist ungenau, da der Reim und die biblische Quelle des Wortes (Jes. 32, 4) deutlich für צַחוֹת zeugen. Auch die Erweiterung des Titels zu ס' צחות בדקדוק, den El. Levita seiner Ausgabe (Ven. 1546) vorsetzte, oder zu צחות הלשון, den Steinschneider am ang. Orte und Cat. Bodl. 685 wiedergiebt ist nicht von I. E. beabsichtigt. Er selbst citirt es (Safa berura Schluss der Einleitung, S. Haschem c. 3) als ס' צחות. Im Bibelcommentar nennt er das Buch nicht, aber unter seinem ס' הדקדוק, auf welches er zweimal verweist, meint er höchst wahrscheinlich das Zachôth, in dem sich sowol die grammatische Erörterung des Wortes אחת (zu Gen. 11, 1), als auch die Erklärung von עשתי עשר (zu Exod. 26, 7, kurze Rec. p. 85) finden. S. Ed. Lippmann 16 b und 41 b. — I. E. nahm bei der Wahl seines Titels das Werk Saadja's zum Muster, welches Dûnasch in seiner Kritik gegen den Gaon häufig citirt (— ספר צחות לשון הקדש — כתב Nr. 98, 104, 120, כתב צחות ל' העברי Nr. 102, כתב צחות הלשון Nr. 104), I. E. selbst in der Einleitung zu Môznajim, wahrscheinlich in Folge einer irrthümlichen Zertheilung dieses Titels, als doppeltes Werk: ספר לשון עברית וס' צחות anführt (vgl. Steinschneider Cat. Bodl. p. 2200). — Der Ausdruck צחות (= arabisch فصاحة) wird übrigens

Zachôth eingehender das ganze Gebiet der hebr. Grammatik, als in seinen übrigen grammatischen Schriften. Ohne irgend eine allgemeine Einleitung beginnt er mit einem Abschnitte über dasselbe Thema, mit welchem er das Jesôd Dikdûk geschlossen, über die Vocale, weiter ausführend, was er dort nur kurz berührt hatte. Hierauf behandelt er die auf Vocalen und Schewa beruhende doppelte Wortmessung,[82]) die grammatische und die metrische, wobei die Übersicht von achtzehn Arten möglicher Versformen mit je einem Beispiele einen kurzen Umriss der dem Arabischen nachgebildeten neuhebräischen Metrik bildet. Dem Einwurfe der Willkürlichkeit in der Zusammensetzung der Versfüsse begegnet er mit dem Hinweise auf die „Wissenschaft der Araber", welche vollkommen darthue, warum

---

von I. E. oft und in mannigfaltiger Weise gebraucht. Im Buche Zachoth 25 a (Vom Buchst. ט) bed. בדברי צחות die Reinheit, Genauigkeit der Aussprache, ebenso Safa berura, Anfang der Einleitung : לדבר באותיותיהם בדרך צחות. Das Dagesch euphonicum begründet er mit : לדבר בם צחות (Comm. zu Exod. 2, 3), und ebenso ist das Dagesch im Jod von העבריים Exod. 3, 15 דרך צחות (Comm. zur St.). Das doppelte Femininsuffix in ישועתה und ähnlichen Wörtern ist דרך צ' (Com. zu ψ 3, 3). Besonders aber werden von ihm rhetorische Eigenthümlichkeiten und Feinheiten der Rede als דרך צ' בלשון הקדש oder bloss דרך צחות oder לשון צ' oder צחות בלשון הקדש bezeichnet; so die Wiederholung eines Wortes im selben Satze, zu Gen. 19, 24; Exod. 20, 22; Exod. 34, 4 (kurze Rec. p. 106); Lev. 14, 14; ψ 1, 2; ψ 118, 5, — die Anwendung synonymer Partikeln neben einander, zu Lev. 26, 44 (אף גם); Num. 12, 2 (רק אך), — die synonymer Hauptwörter, zu Jes. 3, 1 (משען ומשענה), — das Objectsuffix neben dem Object selbst, zu ψ 83, 12, — die Construction mit ב statt des Accusativs, zu ψ 22, 8, — die Antithese, zu ψ 22, 12 (קרובה — תרחק), — die Paronomasie, zu ψ 86, 1; Koh. 7, 7; Jes. 65, 11; Micha 1, 14 und 4, 14; Zeph. 2, 11; Gen. 3, 1, — die Anführung direkter Rede ohne Anführungswort, zu ψ 118, 28, — der Parallelismus, zu ψ 2, 3 u. 73, 2. Als גביר דובר צחות rühmt er in dem oben (Anm. 1) angeführten Gedichte. V. 13, seinen Freund R. Eljakim; in einem liturgischen Gedichte (abgedruckt am Ende des Lippmann'schen Sefath Jether) sagt er von der Gott verkündenden Beredsamkeit des Himmels : בעבר רום נכתב דבר צחות ראו אל חי מושל בכל רוחות ובברקים שם נחזה שיחות. Bei Menachem b. Sarûk ist לשון צחות entgegengesetzt der לשון בשר, als redebegabte Zunge dem blossen Sprachwerkzeuge, wie die vom geschickten Schreiber benützte Feder der unbenützten (Machb. 4 a b). — Dûnasch sagt im V. 45 seines Entgegnungsgedichtes in der Kritik gegen Menachem (p. 2) ובדק בצחות קמוצות ופתוחות. Einen Absatz seiner Kritik (ib. p. 67) schliesst er : והתבונן לדבר בצחות תהי לך החכמה אחות.

[82]) ואחר שדברתי על התנועות אדבר על המשקלים, ed. Lippmann 9 a.

nur diese Versformen und nicht andere gewählt seien.[83]) — Es folgt nun ein grosser Abschnitt über die Buchstaben (Consonanten),[84]) in welchem von Namen, Gestalt, etwaigen Funktionen jedes einzelnen Buchstaben des Alphabets gehandelt wird. Hier führt I. E. wiederum kurze im Jesôd Dikdûk enthaltene Andeutungen über Namen und Gestalt der Buchstaben aus. Ein kurzer allgemeiner Abschnitt über die Redetheile[85]) führt zu den Abschnitten über Artikel, Nomen, Zahlwort und Zeitwort.[86]) In besondern Capiteln werden behandelt die zweibuchstabigen Verba, die Verbalstämme überhaupt: Kal, Hiphil, Piel, der Verdoppelungsstamm, Niphal, Hithpael, die abgeleiteten Verbalstämme, die hybridischen Wörter, die Quadrilittern.[87]) Den Schluss des Buches macht ein Anhang mit aphoristisch an einander gereihten Paragraphen über verschiedene Eigenthümlichkeiten, besonders Anomalien des Hebräischen, und zwar: 1. Vom grammatisch unnötigen, nur dem Wohllaut dienenden Dagesch. 2. Vom Vocalwechsel. 3. Vom Consonantenwechsel. 4. Von fehlenden Buchstaben (besonders Waw). 5. Von Wortellipsen. 6. Kerî und Kethîb. 7. Volle und defekte Schreibung. 8. Varianten in parallelen Bibelstellen. 9. Von der Behauptung eines Grammatikers (Abulwalîd), dass an mehr als 100 Stellen der heiligen Schrift ein Wort an Stelle eines andern stehe; Widerlegung desselben in Bezug auf einige Beispiele. 10. Gegen die Annahme von Wörtern, die das Gegentheil ihres gewöhnlichen Sinnes bedeuten. 11. Gegen die Annahme fehlender Negationspartikel. 12. Gegen die der überlieferten Accentuation widersprechende Satzabthei-

---

[83]) Ib. 11 b אולי יטעון טוען לאמור מה טעם להיות המשקלים כאשר אמרתי והנה אני אעשה משקלים אין קץ להם כי אשים יתד אחר יתד ואוסיף או אגרע מהם. אולי זה הטוען יקיץ משנת אוולתו וילמד חכמת הערביים אז ידע בראיות גמורות למה נבחרו אלה המשקלים ולא אחרים ותנוח דעתו עליו:

[84]) שער האותיות 11 b — 32 b.

[85]) Überschrieben mit שער. Die zwei Worte לשון הקדש gehören nicht zur Überschrift, sondern zum Anfangssatze. Vgl. Kimchi's Michlol zu Anfang לשון הקדש גם כל לשון . . .

[86]) שער מלות הטעם 34 a, ש׳ השמות 34 b, והנה אדבר על המספר 39 b, שער הפעלים 42 b.

[87]) הפעלים השניים 47 a, שער הבניינים 49 b, שער בנין פעל 50 a, ש׳ ב׳ הפעיל 58 b, ש׳ ב׳ פיעל הדגוש 62 a, ש׳ ב׳ הכפל 64 a, ש׳ ב׳ נפעל 64 b, ש׳ ב׳ התפעל 66 b, ש׳ הבנינים הנלקחים מאחרים 67 b, ש׳ המורכבים 69 a, ש׳ הרביעיים 70 a.

lung. 13. Gegen die Annahme der תקון סופרים genannten Textescorrecturen in der heil. Schrift.[88]) — Die Skizzenhaftigkeit dieses inhaltreichen, aber nur einige Seiten umfassenden Anhanges deutet vielleicht darauf hin, dass I. E. urspünglich die Absicht hatte, die berührten Themata ausführlicher zu behandeln, gleich den übrigen Capiteln des Buches. — Die Absicht in diesem ein Lehrbuch zu liefern, einen Leitfaden für das Studium der biblischen Sprache, — wir müssen hinzusetzen für Leser und Jünger, denen der heilige Text bekannt, die Grammatik der heiligen Sprache aber unbekannt war, — ist im Einleitungsgedichte ausgesprochen und wird auch sonst in der Darstellung sichtbar. Den „Schüler", den er dort anspricht — keine bestimmte Person, sondern der als Schüler gedachte Leser [89]) — wird noch mehrere Male angesprochen, wo I. E. mit den Woten: „Nun will ich dir darüber eine Regel mittheilen" besonders wichtige grammatische Regeln ankündigt.[90]) Die Meister der hebräischen Grammatik citirt er sehr häufig in diesem Buche, zum Theile sie bekämpfend und widerlegend, besonders Ibn Chajûg, Abulwalîd [91]) und Moses Ibn Ǧikatilla. Einmal spricht er im Namen der Grammatiker, gewissermassen als Vertreter derselben.[92]) — Die grammatische Correctheit empfiehlt er gegenüber einigen in die Gebete eingeschlichenen Sprachwidrigkeiten.[93])

---

[88]) Über 11 und 13 s. mein Abr. I. E.'s Einleitung p. 30 f. und 84.

[89]) Vgl. 45 a: ואחר שיבין התלמיד סמיכות הבנין הקל כן יסמכם בבנינים הכבדים.

[90]) Die Formel lautet: והנה אתן לך כלל, so 17 b, 21 b, 23 b, 42 b, 48 a, 55 a, 55 a b. Vgl.: וזה הכלל 21 a, והנה כלל 59 b, נהכלל 64 b, 73 b, אדבר כלל 66 b, כלל גדול בכל המקרא 70 b.

[91]) Dieser nennt I. E. bekanntlich in den Schriften, die in Frankreich entstanden sind, ר' מרינום, in den in Italien geschriebenen ר' יונה (s. Friedländer Essays p. 151, 186, Anm. 2, mein Abr. I. E.'s Einleitung, p. 30, Anm. 1). Im Zachôth heisst er auch in der Regel ר' יונה, nur zu Anfang (13 b, 17 a, 19 b) einige Mal und einmal gegen Schluss (69 a) ר' מרינום. Vielleicht ist dies Anzeichen einer in Frankreich begonnenen Neuredaktion der Schrift.

[92]) אנחנו המדקדקים לעולם נרדוף אחר הכתוב 20 a.

[93]) S. 42 b f.: (nach II Sam. 22, 42) האומר שעני הוא טועה רק שעה אלי (nach ψ 104, 34) וכן האומר ותערב לפניך רק עליך. Ferner 37 a: על כן טעה האומר על נשמתינו הפקודות לך בקמצות השין כי נשמה על משקל צדקה. — Im Commentar zu Genesis 42, 29 rügt Ibn Esra in Bezug auf das Sabbath-Morgengebet: על כן יטעה האומר בתפלת השבת ובשובע

10.

Der ersten italienischen Epoche in I. E's. Wanderleben folgte ein mehrjähriger Aufenthalt in Frankreich. In Beziers schrieb er — vor 1155, — das Buch vom Gottesnamen, von dessen acht Capiteln die ersten drei und die letzten zwei vorzugsweise grammatischen Inhaltes sind.[94]) —

Ebenfalls in Frankreich, nach dem vorgenannten Buch und vor 1155, verfasste I. E. eine kleine Monographie über die Zahlwörter.[95]) Er behandelt das Thema ganz so, wie er es im betreffenden Abschnitt des Zachôth gethan hatte, nur mit grösserer Ausführlichkeit; in den äussersten Umrissen hatte er es schon im Jesôd Dikdûk besprochen.[96])

Eine Episode des Aufenthaltes in Frankreich bildet die Reise nach England. Dort verfasste I. E. im Jahre 1158 die religionsphilosophische Schrift Jesôd Môrâ und widmete einen Theil ihres

---

כי שובע שם הפועל הוא — statt שְׁבַע — כלכלתנו בויו. Auf das Neujahrsgebet bezieht sich seine Rüge zu Koh. 10, 1: על כן יטעה האומר בתפלת ראש השנה ולכבוד שמך יקר יתנו בקמצות היוד והאמת שהוא בשוא כמו (Esther 1, 30) יתנו יקר. Vgl. noch die Bemerkung zu ψ 5, 8: על כן לא נכון לדבר מי יקשיבני. Gleicher Art sind die Rügen I. E.'s gegen die Sprachverderbnisse der Paitanim (liturgischen Dichter). S. bes. Safa berura Schluss der Einleitung und Comm. zu Koh. 5. 1, ferner zu Exod. 1, 18 (kurze Rec. p. 6), Jes. 1, 24, Koh. 8, 10. Zu Gen. 12, 13 (vgl. Môznajim 39 b) tadelt er einen Dichter (es ist Dûnasch), der עבור statt בעבור sagt. Abulwalîd, der überhaupt die licentia poetica oft auch gegen den strengen Sprachgebrauch für berechtigt erklärt, hatte dies entschuldigt (Rikma p. 9, Wörterbuch p. 500.)

94) S. die ausführliche Inhaltsangabe in der Einleitung Lippmann's zu seiner Ausgabe, Fürth 1834. I. E. citirt es u. d. Titel ספר השם zu ψ 9, 1 und 80, 20; als ס' השם הנכבד im Jesôd Mispar ed. Pinsker p. 140 und in der 1. Rec. des Genesiscommentars zu 1, 1 (p. 11).

95) ס' יסוד מספר, s. oben A. 46. Dass es in Frankreich und nach dem ס' השם verfasst ist, beweist die Anführung des letztern Buches (s. A. 94) und die Benennung ר' מרינום für Abulwalîd (p. 166 u. 167). Dass es wie das ס' השם vor 1155 verfasst ist, beweist die Anführung beider Schriften im Commentar zu Daniel, des ס' השם zu 7, 9, des ס' המספר (so nennt er das Buch auch im ersten Comm. zu Gen. 2, 24, p. 14) zu 6, 4.

96) S. unten Cap. XV.

vorlètzten Capitels einem grammatischen Lieblingsthema, der Lehre von den Buchstaben als Einleitung zur Behandlung des Gottesnamens.[97])

Von unbestimmter Entstehungszeit, aber am besten in diesem Zusammenhange anzuführen ist das Räthselgedicht I. E'.s über die Buchstaben אהוי;[98]) in Räthselform und kunstvoll musivischer Prosa ist das kleine Stück über die Buchstaben מן abgefasst.[99])

11.

Im Alter von 64 Jahren begann I. E. den grössern Commentar zum Pentateuch, von welchem erhalten sind und wol auch nie mehr geschrieben: die Einleitung,[100]) ein Theil der Genesis[101]) und

---

97) Cap. 11 beginnt: לא אוכל לדבר על סוד השם הנכבד עד שאזכיר קצת טעמי אותיות לשון הקדש.

98) Gewöhnlich den Ausgaben des Pentateuchcommentars vorgedruckt. S. Steinschneider Cat. Bodl. 683.

99) S. Anhang zu Safa berura ed. Lippmann, 50 b.

100) Nach einer lückenhaften Handschrift abgedruckt im 1. Jhg. der Zeitschrift בית המדרש von J. H. Weiss, Wien, 1865, p. 14—19, vollständig im Anhang zu Friedländer Essays, p. 1—9. — Es sei mir gestattet, hier mein Bedauern darüber auszusprechen, dass mir bei der Bearbeitung meiner Abhandlung über die Einleitung A. I. E.'s zu seinem Pentateuchcommentar jene Zeitschrift nicht zugänglich war. Das wichtigste Ergebniss der Vergleichung beider Einleitungen ist die Wahrnehmung, dass unter dem „dritten Wege", der in der andern Einleitung der erste ist, die allegorisirende Exegese der Christen zu verstehen sei: האחת היא דרך חכמי הערלים, האומרים כי כל התורה הידות ומשלים, ככה כל הדברים שהם בספר בראשית נאמרים, גם ככה כל המצות והחקים הישרים, כל אחד כפי מחשבתו זה יוסיף וזה יגרע, פעם להיטיב פעם להרע, כי השבע עמים, רמז לדברים נעלמים. שהם בגוף האדם שומים, ואשה כי תוריע רמז לבית תפלתם, מספר ימי הטמאה בראיתם, גם מספר השבטים, רמז למנין התלמידים השטים. — Damit genügt zu vergleichen, was Diestel von der kirchlichen Hermeneutik jener Zeit (von 1100 ab) sagt (Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche, p. 183): „Darum gewahrt man allerorten, vorzüglich im A. T. mysteria, sacramenta, symbola." — Auch der Supercommentator Schemtob b. Joseph Schaprut bezieht den „dritten Weg" auf die Exegese der Christen (ככת מאמיני האם והבן); s. Friedl. Essays p. 223, A. 1.

101) Bei Friedl. ib. p. 10—64, Bruchstücke davon in der hebr. Sammelschrift אוצר נחמד II, 209—222.

ganz Exodus.[102]) In dem Commentar zu Genesis scheidet er ganz den grammatischen Theil von dem eigentlich exegetischen, indem er zu dem ganzen Wochenabschnitte erst den דקדוק, dann den פירוש giebt.[103]) Doch ging er in dem Commentar zu Exodus, den er auch durch Anfangsverse vor den einzelnen Wochenabschnitten auszeichnet, von diesem Verfahren ab, giebt jedoch auch hier ausführlichere und häufigere grammatische Erörterungen als in andern Commentaren. I. E. beabsichtigte seinen französchen Glaubensgenossen parallel mit der Erklärung der heil. Schrift die Erkenntniss der h. Sprache auf möglichst wirksame Weise zu bieten. Aus diesem Grunde schickt er auch seinem Commentar als Schluss der Einleitung einen ganz kurzen Abriss der hebr. Grammatik voran. Er begründet dies damit, dass „die Gelehrten unserer Zeit“ sich nicht mit Grammatik beschäftigt haben, er darum ihre Grundlagen und Stammformen, ihre Theile und Gegenstände erwähnen wolle, um „einen Schlüssel für die Verschlüsse der Grammatik“ zu bieten.[104]) Im ersten Theile dieses Abrisses wird die Lautlehre vorgetragen, am ausführlichsten die Regeln vom Schewa und den Dehnbuchstaben; im zweiten Theile werden die Redetheile besprochen, ganz kurz Nomen und Partikel, zwischen beiden eingehender das Verbum. Den Schluss bildet eine philosophische Begründung der drei Redetheile.

---

[102]) Es ist der gewöhnliche I. E.-Commentar zu diesem Buche in den Ausgaben.

[103]) Einl. p. 5: ואזכר בתחלה בכל פרשה, דקדוק כל מלה שיש בה קשה, ואחרי כן אזכיר הפירושים כסדר. In dem Widmungsgedicht an Moses b. Meir v. 11 (Friedl. Essays p. 147, אוצר נחמד II, 223, גנזי אקספרד p. XVI) והן אחל יסוד דקדוק ופירוש עלי דרך ישרה באמונה. Dieser Vers giebt die Bestätigung zu der oben A. 65 bemerkten Thatsache, dass I. E. diesen längern Commentar zu den ersten zwei Büchern des Pentateuchs ס' היסוד nannte; dies ist, wie nun ersichtlich, abgekürzt aus יסוד דקדוק ופירוש. Hiemit ist ein sicheres Argument dafür gegeben, dass die erwähnten Commentare I. E.'s zu Genesis und Exodus zusammengehören, ferner für die Richtigkeit der Correctur Rappoport's (Geiger, Wiss. Zeitschrift IV, 273), wonach der zu Exodus nicht 4913, sondern 4917 (1157) verfasst ist. Ein anderes Argument für diese Correctur hat neuerdings Steinschneider, Abr. Ibn Esra p. 83, Anm. 91 beigebracht. — S. Nachträge.

[104]) ובעבור כי הכמי דורנו לא התעסקו בדקדוק אזכיר מוסדותיו ובניניו ותוצאותיו ועניניו להיות מפתח למסגרותיו.

12.

Über Abfassungsort und Entstehungsjahr des Safa Berura waltet trotz eines vereinzelten, aber bestimmt lautenden Datums, er habe es im Jahre 4927 (1167) in Rom verfasst, Ungewissheit.[105]) Gegen Rom spricht ausser dem von Grätz angeführten Grund[106]) der keineswegs geringfügige Umstand, dass Abulwalîd, der in dieser Schrift 8 Mal citirt wird, nicht wie in den italienischen Schriften I. E.'s ר' יונה, sondern ר' מרינוס heisst. Dies deutet auf Frankreich.[107]). Jedenfalls haben wir es hier mit dem letzten grammatischen Werke I. E.'s zu thun: dies beweist der Schluss der Einleitung, wo I. E. erzählt, sein Hörer, Salomo mit Namen, habe ihn gegen die Sprachsünden der Paitanim eifern gehört und den Wunsch ausgesprochen, I. E. möge ihm ein Buch verfassen, aus dem er Grammatik lernen könne. Er habe gezögert, dies zuzusagen, da er schon vorher in Rom, Lucca, Mantua grammatische Schriften verfasst habe (die bisher behandelten). Doch gab er endlich dem Drängen des Schülers nach, der keine der früheren Schriften geborgt bekommen konnte, während er selbst keine Abschrift besass. „Es ist meine Gewohnheit — bemerkt I. E., um seine Weigerung zu rechtfertigen, — zu schreiben, wie es mir in den Sinn kömmt, zuweilen aber habe ich keinen sorgenfreien Sinn, besonders heute.“ [108]) Die trübe Lage, in der damals I. E. sein mochte, spiegelt sich auch in der unklaren Disposition und ungleichen Behandlung der einzelnen Theile der Grammatik. Eine ungewöhnlich grosse

---

[105]) S. Steinschn. l. l. p. 64, Anm. 11. Das bekannte Schlussgedicht, welches für den Pentateuchcommentar dasselbe Datum als Zeit der Vollendung angiebt, klingt, wie Friedl. Essays p. 158 mit Recht bemerkt, eher wie eine Nachschrift eines Abschreibers, denn als solche des Verfassers.

[106]) Geschichte der Juden VI, 449.

[107]) Hiefür darf auch angeführt werden die Stelle וחכמי דורנו יתהללו באלה הספרים (5 a), mit der I. E. das genügsame Vertrauen auf die exegetischen Schriften Raschi's (s. Grätz a. a. O.) tadelt; die חכמי דורנו sind wahrscheinlich identisch mit den in Anm. 104 so genannten Gelehrten, also den grammatisch ungebildeten Talmudisten in Frankreich.

[108]) מנהגי לכתוב כל אשר יעלה על לבי גם יש פעמים שאין לבי מפונה ממחשבות ואף כי היום.

Einleitung zeichnet diese Schrift I. E's. vor den andern aus; er behandelt in ihr, wie dies viel kürzer in der Einleitung zum Jesôd Dikdûk geschieht, allgemeine Fragen der Schriftauslegung und Sprachforschung und bespricht der Reihe nach die Verwandtschaft des Hebräischen mit dem Aramäischen und Arabischen, seine Priorität als Ursprache, das Verhältniss zwischen Peschat und Derasch, die Paraphrasen im Targum, die Mischnasprache, die Sprachverderbniss der Piutdichter. Der meritorische Theil des Werkchens [109]) giebt zuerst eine Darstellung der die vier Kehlbuchstaben [110]) und die vier schwachen Buchstaben betreffenden sprachlichen Erscheinungen, behandelt die möglichen Arten des Consonantenwechsels, geht dann auf das Zeitwort über, [111]) behandelt die sechs Stammformen, [112]) die schwachlautigen Verba, und verweilt ausführlich bei dem doppellautigen Verbum, wobei er verschiedene Abschweifungen auf andere Themata macht. Den Schluss des Werkes widmet er der Besprechung der einzelnen Buchstaben des Alphabetes; doch bricht diese nach dem Buchstaben ה plötzlich ab. — In den Einleitungsversen spricht I. E. die Hoffnung aus, diese Schrift werde nicht nur eine Krone auf dem Haupte seines Schülers Salomo sein, sondern „ein Vermächtniss Abrahams des Sohnes Meirs bilden, von Geschlecht zu Geschlecht stets sein Gedächtniss erhalten, aufbewahrt im Herzen und Munde des Verständigen.“ [113]) — Es sind dies gleichsam die Abschiedsworte des auf dauernden Nachruhm rechnenden grammatischen Schriftstellers.

---

[109]) Dessen Anfang wird besonders bezeichnet: וזאת תחלת הספר.

[110]) Er beginnt mit ע; s. darüber unten S. 55, A. 9.

[111]) והנה אומר לך כלל בפעלים, 23 b.

[112]) In diesem Theile muss unbedingt eine Lücke angenommen werden: zwischen dem Absatze über Kal und dem über Hithpael, der als „sechster Binjan“ bezeichnet wird, ist bloss ein Fragment zu lesen, das vom Niphal spricht, dem aber der Anfang fehlt. Die Absätze über die andern drei Stammformen sind verloren.

[113]) תהי על ראש שלמה כעטרה
לאברהם בנו מאיר שמורה   לדור ודור בכל רגע זכורה
בלב משכיל ועל פיהו נצורה   לכן קרא שמה שפה ברורה

In dem letzten Halbvers muss für לכן des Metrums halber וכן gelesen werden, was auch einen richtigeren Sinn giebt.

13.

Neben den bisher behandelten grammatischen Arbeiten I. E's. bilden seine Commentare zur heiligen Schrift eine zweite und an Einzelheiten naturgemäss reichhaltigere Quelle zur Erkenntniss seiner grammatischen Ansichten.[114]) Das Verhältniss des rein spracherklärenden Elementes zu dem exegetischen ist in den Commentaren zu den verschiedenen Büchern der heiligen Schrift ein verschiedenes; das erstere tritt am meisten in den Vordergrund in den in Frankreich entstandenen, aber auch in seinem ersten hieher gehörigen Werke, 'dem Kohelethcommentare. Zu Echa und dem Hohenliede schied I. E. beide Theile seiner Erklärung so von einander, wie in dem ältern Commentare zu Genesis.[115]) Indess gilt mehr oder weniger von allen seinen exegetischen Schriften, dass sie, gleich seinem Pentateuchcommentare, — wie er selbst in den einleitenden Versen zu demselben es ausdrückt, — „in die Bande der Grammatik geschnürt" sind.[116]) Die grammatischen Bemerkungen in denselben bestehen entweder in ausführlicheren Erörterungen des betreffenden Wortes und des daran sich knüpfenden Sprachgésetzes, oder bloss in kürzern Erklärungen. Sehr oft begnügt sich I. E. damit, das zu erklärende Wort, besonders wenn es eine seltene oder anomale Bildung zeigt oder einem grammatisch Ungeübten Schwierigkeiten bieten könnte, durch Hinweis auf ein anderes ebenso gebildetes Wort zu beleuchten, indem er sagt, das eine Wort sei nach dem Muster — על משקל — des andern gebildet. Dabei wählt er stets wirklich in der Bibel vorkommende Wörter als Muster, setzt also — was schon bei den grammatischen Schriften zu bemerken war, — Leser voraus, denen der Text der heiligen Schrift geläufig und vertraut war, das grammatische Verständniss der heiligen Sprache hingegen abging.

Zu folgenden biblischen Schriften sind von I. E. Commentare erhalten: Pentateuch, Jesaia, 12 kleine Propheten, Psalmen, Hiob,

---

[114]) Über dieselben giebt Zusammenhängendes Friedländer, Essays p. 142—195.

[115]) S. oben S. 24.

[116]) בעבותות הדקדוק נקשר.

Hohelied, Ruth, Echa, Koheleth, Esther, Daniel. Ausserdem giebt es erst in neuerer Zeit aus Handschriften herausgegebene zweite Commentare zu Exodus (Prag 1840),[117] Hohelied (ed. Mathews London 1874), Esther (ed. Zedner London 1850) und Daniel (ed. Mathews London 1877).[118]

14.

Auf Grund der in dieser Einleitung geschilderten Schriften Abraham Ibn Esra's habe ich versucht, eine Darstellung seiner grammatischen Ansichten zu entwerfen. Indem ich die zahlreichen, auch in seinen grammatischen Werken meist nur als disjecta membra erscheinenden Einzelheiten unter allgemeine, der heutigen Sprachbetrachtung entlehnte, aber dennoch der Anschauung Ibn Esra's selbst nicht zu ferne liegende, Rubriken ordnete, musste ich ein Gesammtbild von I. E's. Ansichten und Lehrmeinungen zur hebräischen Grammatik nicht so sehr reconstruiren, als vielmehr schaffen. Dieses Gesammtbild soll einerseits eine Grundlage für das Verständniss von I. E's. Schriftauslegung bieten, indem es zeigt, aus welchen grammatischen Voraussetzungen er an die Erläuterung des heiligen Textes gieng; andererseits will es ein Beitrag zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft sein, indem es darthut, welche Stellung dieser berufene Interpret der zu relativer Vollkommenheit gediehenen grammatischen Wissenschaft der spanisch-arabischen Schule zu den verschiedenen Fragen dieser Wissenschaft einnahm. Doch habe ich von vorne herein nur beabsichtigt, gesichtetes Material für die Geschichte der hebräischen Grammatik zu bieten, da eine fortlaufende und zusammenhängende Untersuchung über das Verhältniss I. E'.s zu seinen Vorgängern und seinen Einfluss auf die Grammatik der Epigonen bis Elia Levita und noch spätere Grammatiker den Rahmen der vorliegenden Arbeit in's Ungebührliche ausgedehnt hätte. Indessen habe ich hie

---

[117]) Dieser sogenannte kurze Commentar zu Exodus gehört zum zweiten vollständigen Pentateuchcommentar I. E.'s, wurde aber schon sehr früh durch den längern Commentar zu diesem Buche (s. oben A. 102) verdrängt.

[118]) Als Beilage zu dem Sammelwerke : Miscelany of Hebrew Literature, ed. by th. Rev. A. Löwy. — Den von Zedner ed. Esthercommr. habe ich nicht benützen können.

und da auch auf die Quellen I. E.'s hingewiesen und besonders das classische Hauptwerk der spanischen Schule, Abulwalîd's Rikma zur Vergleichung herbeigezogen. Von den 27 Capiteln gegenwärtiger Arbeit behandeln die ersten vier Einleitendes zur Grammatik, die übrigen sind nach den Haupttheilen der Schrift- und Lautlehre (V—XI), der Wortbildungslehre (XII—XXI) und der Satzlehre (XXII—XXVII) geordnet. Der Text dieser Capitel giebt I. E.'s Regeln, Bemerkungen, Anschauungen in wörtlicher oder möglichst genauer Umschreibung einer oder mehrerer Stellen seiner Schriften, in welchen der betreffende Punkt erörtert wird. Etwa nötige Erläuterungen, weitere Beispiele aus parallelen Stellen I. E.'scher Schriften, Quellennachweise sind in den Anmerkungen enthalten. Es braucht nicht gesagt zu werden, dass die innere Anordnung der einzelnen Capitel der Natur des gewählten Verfahrens gemäss eine aphoristische werden musste; nur selten gestatte ich mir, der Übersichtlichkeit wegen durch hinüberleitende Wendungen die einzelnen Absätze enger mit einander zu verbinden. — Es wurden in diese Capitel nur solche grammatische Einzelheiten aufgenommen, die eine principielle Bedeutung haben, denen von I. E. selbst eine allgemeinere Fassung gegeben ist; das eigentlich Technische der hebräischen Grammatik, Conjugationslehre und dgl., wurde aus leicht begreiflichem Grunde ausgeschlossen. Es ist wahrscheinlich, dass mir bei der Art des aufzuarbeitenden Materials manches Beachtenswerthe entgangen ist, dass wiederum manches weniger der Beachtung Werthe berücksichtigt wurde; doch sind solche Mängel bei einer Arbeit, wie die vorliegende, nicht zu vermeiden. Was die Terminologie betrifft, habe ich der Deutlichkeit wegen oft die allgemein üblichen lateinischen Ausdrücke angewendet; zuweilen habe ich den Gebrauch einzelner grammatischer Termini bei I. E. besprochen. Ein erschöpfendes Glossar seiner grammatischen Terminologie wäre eine natürliche Ergänzung dieser Arbeit; doch musste wegen der grossen Ausdehnung eines solchen Anhanges davon abgesehen werden. Wissenschaftlichen Werth hätte überdies ein solches Glossar nur, wenn es über die gesammte grammatische Literatur sich erstreckte und Ursprung und Geschichte jedes Terminus erörterte. Ein geeignetes Seitenstück zu dieser Arbeit über Abraham Ibn Esra als Grammatiker wäre eine ähnliche über A. I. E. als Worterklärer; einen Beitrag zu derselben habe ich in den lexi-

calischen Beilagen III und IV geliefert. Beilagen I und II beziehen sich auf das Jesôd Dikdûk, Beilage V giebt eine Übersicht der von I. E. citirten sprachwissenschaftlichen Autoritäten.

Zum Schlusse sei bemerkt, dass ich folgende durchgehende Kürzungen angewendet habe. M bedeutet Môznajim ed. Heidenheim, Z. bed. Zachôth, ed. Lippmann, Sj bed. Sefath jether, ed. Lippmann, Sb bed. Safa berûra, ed. Lippmann, Jesôd bedeutet das Jesôd Dikdûk in der Abschrift Pinskers, C. oder Comm. bedeutet den gewöhnlichen I. E.-Commentar zu der betreffenden Bibelstelle. Mit 1. Com. oder 1. Rec. ist der vom Friedländer edirte Commentar zu einem Theil der Genesis gemeint. Bei Anführungen aus den Schriften Ibn Chajûğ's bedeutet D. die Ausgabe von Dukes, N. die von Nutt.

I.

Von der Sprache überhaupt.

Dem Menschen ward von Gott die Fähigkeit, Gedanken zu ersinnen und denselben deutlichen Ausdruck zu leihen. Der Vernunftbegabte hat die Kraft, Worte auszusprechen, die zu ihrem Inhalte sich verhalten, wie die Körper zu den Seelen. Und so wie die Thätigkeit der Seele sich nur durch den ihr als Wohnsitz bestimmten Körper offenbart, so haben die den Inhalt der Rede bildenden Gedanken nur in den Worten die Möglichkeit sich zu äussern. [1])

Mit den Gedanken ist der wortliche Ausdruck nicht naturgemäss verknüpft. Die Ansicht von einer natürlichen Sprache, für welche Viele die aramäische halten [2]) und die ein Kind, das mit einer stummen Amme in eine menschenlose Wildniss versetzt wird,

---

[1]) Jesôd Einleitung zu Anfang. S. Beilage I. Pinsker citirt in unbegreiflicher Weise diese Stelle so, als ob nach I. E. „die Vokale zu den Consonanten, wie die Seele zum Körper sich verhalten“ (Einleitung in das babyl.-hebr. Punktationssystem, p. XI), während hier, wie an andern Stellen I. E.'scher Schriften (Sb 4 b, Jesôd Môrâ Einleitung, Excurs zu Exod. 20, 1, s. Friedländer, Essays p. 112), lediglich das bekannte, im Texte ausgedrückte Bild gemeint ist, auf dessen arabischen Ursprung Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, p. 174, hingewiesen hat. Hiemit entfällt auch die nachträgliche Bemerkung K.'s das. p. 505. Pinsker widerfuhr übrigens dieselbe Verwechslung, wie Dukes, Beiträge II, 37 (dem Gross, Menachem b. Saruk p. 81 ohne weiters nachschreibt), in Bezug auf die Stelle in Sb 4 b.

[2]) Die Ansicht Rab's, Synh. 38 b, scheint demnach auch zu Speculationen über den Ursprung der Sprache benützt worden zu sein.

unbedingt reden würde, ist unsinnig, da eine solche dem Menschen angeborene Sprache — לשון תולדה — nicht durch das Erlernen einer andern Sprache verdrängt werden könnte.[3])

Die Sprache bildet einen Vorzug des Menschen, doch nicht in dem Grade, dass man aus ihr die über den Engeln stehende Würde des Menschen ableiten dürfte. Denn die Worte sind nur Andeutungen der Dinge,[4]) und die Kenntniss der Sprache ist keine Erkenntniss an sich, sondern nur ein Mittel zur Mittheilung der eigenen Erkenntniss an Andere.[4]) Die Zunge ist der Dolmetsch zwischen dem Herzen und den Hörern.[6]) Wenn von den zum Hofdienste des babylonischen Königs gewählten Jünglingen gewünscht wird, dass sie מביני מדע seien (Daniel 1, 4), so bedeutet dies, dass sie fähig seien, das bei sich Erkannte Anderen verständlich zu machen; denn es giebt gelehrte Männer, die nur mit Mühe, und dazu mit Umschweifen und unpassend, ihren Gedanken sprachlichen Ausdruck zu leihen vermögen.[7])

Die Laute der Sprache sind bei allen Völkern, in allen Ländern dieselben; die Abweichungen beruhen nur auf Eigenthümlichkeiten in der Aussprache.[8])

---

[3]) Sb **Anfang.**

[4]) S. Sefer Haschem Anf. : והוא מושם לחיותו לאות ולסימן לרואו בעיניו או לשומעו באזניו.

[5]) Im Excurs gegen Saadja zu Exod. 23, 20 (kurzer Comm. p. 71, vgl. Kerem Chemed IV, 106) : ואם בעבור שידבר צחות עיקר הדברים רמיזות הם ודעת הלשון איננה דעת בעצמה כי אם כנגד אחר שיבין. Vgl. S. Haschem Anf. : „Weil der Name, das Wort kein selbständiges Ding ist — איננו דבר עומד בעצמו — kann durch die blosse Verbindung der Buchstaben — z. B. des Gottesnamens — keine Handlung ausgeführt werden".

[6]) Comm. ψ 4, 5 : והלשון איננו רק מליץ בין הלב ובין השומעים. Ib. 52, 1 : והלשון איננו רק מליץ. In dem Streite der Glieder — in dem von Luzzatto Kerem Chemed IV, 144 edirten Gedichte, deutsch bei Geiger, Ges. Schriften III, 235 — lässt I. E. die Zunge von sich rühmen :

אני מליץ בצדק בין לבבות   ואודיע בחכמתי סתרים

[7]) Comm. Daniel 1, 4 : כי יש חכמים ילאו להוציא בלשונם מה שיש בלבם כי אם בדרך רחוקה ובארחות עקלקלות.

[8]) Sb **Anf.** : והוא יבורך נטע בכח האדם לבטא באותיות וכל הגוים בכל אי שוים באותיותיהם רק יפרדו מעט לדבר באותיותיהם דרך צחות.

II.

Von der hebräischen Sprache.

Die hebräische Sprache [1]) war ehemals reicher als alle Sprachen der Völker; denn sie war die erste unter ihnen. Nachdem das heilige Volk aus dem heiligen Lande in die Verbannung zog, vergass es seine Sprache und ward auf die Kenntniss des in den Schriften der Propheten erhaltenen Sprachgutes beschränkt. Diese Schriften enthalten keine Ausdrücke für Dinge, von denen zu sprechen in ihnen keine Gelegenheit war. [2])

Die hebräische Sprache bildete ursprünglich mit der aramäischen und arabischen nur eine Sprache. [3]) Dies lässt sich aus folgenden Momenten erkennen. [4]) 1. In allen drei Sprachen beeinflus-

---

[1]) I. E. nennt die hebr. Sprache fast immer die heilige: לשון הקדש; vgl. S. 6, Anm. 21. Auch als „unsere Sprache“ לשוננו bezeichnet er sie, z. B. Comm. Micha 1, 2. Den hebräischen Sprachgeist personificirt er mit dem Ausdrucke בעל לשון הקדש, z. B. Sb 18 a, Excurs im Comm. Exod. 3, 15 (ובעל לה"ק ראה . . .); auch מחבר לשון הקדש lesen wir Z 14 a, dafür 15 a abgekürzt המחבר. Doch häufiger nennt er nach Art der früheren Grammatiker als die Urheber des hebr. Sprachgebrauches „die Hebräer“ (העברים).

[2]) Keli nechôscheth 1. Rec. Anfang, nach der Abschrift Pinsker's: לשון הקדש היתה רחבה מכל לשונות הגוים כי היא היתה ראשונה לכלם . . . ולא נשאר בידם רק ספרי הנביאים ואשר לא הוצרכו בספריהם לדבר בו לו כי לא נדע מצאנוהו כתוב. Ebenso am Schlusse des Comm. zum Hohenliede: מלשון הקדש כי אם הכתוב במקרא שהוצרכו הנביאים לדבר ומה שלא הוצרכו לא נדע שמו. Vgl. Menachem b. Sarûk, Machb. Einleitung und 12 b s. v. אבח; ferner Jehuda Hallewi, Kusari II, 68 (ed. Cassel p. 169) und Cassels Bemerkung dazu.

[3]) Sb Anf., mit Bezug auf Gen. 11, 1: לשון הקדש ולשון ארמית ולשון קדר שפה אחת היתה ודברים אחדים.

[4]) In dieser Reihenfolge stehen die Argumente Sb 2 b f. Über die Verwandtschaft der drei semitischen Sprachen sind bei den Vorgängern I. E.'s besonders die vielen Äusserungen Abulwalîds (z. B. Rikma Einl. p. VII) und die Jehuda Hallewi's a. a. O. hervorzuheben. Letzterer sagt, die drei Sprachen glichen sich: בשמותיהם ובתהלוכותיהם ובשימושוהם. — Ausser den hier erwähnten grammatischen Analogien zwischen dem Hebräischen und Arabischen finden sich noch folgende bei I. E. hervorgehoben: der Pluralis majestatis, Comm. Gen. 1, 1; das Masculinum statt des Femininum, zu Jes. 14, 11; die Anwendung von ב im Sinne von מן, zu Exod. 12, 43 und 38, 5; das dem ف entsprechende ו beim Nachsatze, s. Cap. XXVI.

sen die Kehllaute den vorhergehenden oder folgenden Vocal. 2. Die Buchstaben אהוי folgen in allen dreien denselben Gesetzen.[5]) 3. Die Stammbildungen des Zeitwortes sind in ihnen gleich.[6]) 4. Der grössere Theil des Wortschatzes, der Nomina und Verba, ist in den drei Sprachen gleich oder ähnlich lautend.[7]) 5. Die Pronomina, die Grundlagen der Pronominalsuffixa und der Conjugation des Zeitwortes sind gleich.[8]) 6. In allen ist ה Zeichen des Femininums.[9]) 7. Die Eigenthümlichkeiten des einfachen und zusammengesetzten Zahlwortes bei der Unterscheidung der beiden Geschlechter sind dieselben.[10]) 8. Nur dem Hebräischen und Arabischen gemeinsam ist die Bildung des Status constructus und die Fähigkeit, das Wort durch vorgesetzten Artikel zu bestimmen, während im Aramäischen die Anlehnung mittels des Wörtchens די, abgekürzt ד, geschieht, ein Artikel aber ganz fehlt.[11])

Von den drei Sprachen ist die hebräische die älteste. Sie ist es, von der es Gen. 11, 1 heisst, dass nur eine Sprache auf Erden war.[12]) Dies beweisen die Namen der ersten Menschen, die

---

[5]) S. Comm. Exodus 12, 9 (נא = نيّ) : אותיות אה״וי מתחלפים להם בלשונם כמו בלשוננו.

[6]) Am Schluss des Comm. zum Hohenliede werden die grammatischen Ähnlichkeiten des Hebräischen mit dem Arabischen so zusammengefasst : בניניו ואותיות יה״וא והמשרתים ונפעל והתפעל והסמיכות דרך אחת לשתיהן. Im ersten Comm. zu Gen. 11, 1 (p. 58) heisst es kurz : דקדוק שלשתם קרוב.

[7]) Comm. zum Hohenl. ib.: ויותר מחצי הלשון ימצא כמוהו בלשון הקדש.

[8]) Dabei hebt er hervor, dass die erweiterte Form אנחנו für das spätere אנו in der heil. Schrift ausschliesslich gebraucht wird, sowie dass das assimilirte נ in dem Pronomen der zweiten Person im Arabischen und Aramäischen sichtbar wird (אתה = أنت, אנת). Danach ist zu verstehen, was zwischen 2 und 3 als besondere Analogie genannt wird : וסימני המדברים והנוכח שוות. Vielleicht ist dieser Passus an unrichtige Stelle geraten.

[9]) Im Aramäischen — setzt I. E. hinzu — kömmt noch ת zum ה (Endung תא־), wobei א als Vocalbuchstabe dem ה gleichwertig ist.

[10]) S. auch Comm. Exod. 36, 8. S. bes. Ibn Koreisch, Risâle, p. 84.

[11]) Die Natur des status emphaticus erkannte I. E. nicht, wie aus Anm. 9 ersichtlich.

[12]) Comm. Gen. 11, 1. In der Einleitung zum ältern Pentateuchcomm. heisst die hebräische Sprache : הלשון אשר חקק אדם הראשון. Vgl. Salomo Ibn Gabirol's grammatisches Gedicht, V. 41 :

בלל שפתם ד׳ לבד בלשון   בני עבר לבדה היתה נשארת

nur aus dem Hebräischen hergeleitet werden können.[13]) Besonders beweist der Lautwechsel zwischen ה und ח, der nur aus der Ähnlichkeit dieser Buchstaben erklärbar ist, die Priorität des Hebräischen, da jene Ähnlichkeit weder in der arabischen Schrift, noch in der chaldäischen (syrischen) Stattfindet. Die hebräische Sprache ist also die Ursprache, und die beiden andern sind von ihr abgeleitet.[14])

Wenn ein Wort kein zweites Mal in der heiligen Schrift vorkömmt, wol aber ein ähnliches im Arabischen sich findet, dann darf man das hebräische Wort nach dem arabischen erklären, jedoch ist die so ermittelte Bedeutung nicht als zweifellos sichere zu betrachten.[15])

[13]) Comm. zu Gen. 11, 1, erste Rec. (p. 58), werden die Namen אדם שת נח angeführt, ebenso Sb 4 b f. An letzterer Stelle bemerkt I. E., dass חוה aus allen drei Sprachen erklärbar sei: hier wie dort betont I. E. nur die Priorität des Hebr. vor den beiden verwandten Sprachen. In der gew. Recension des Comm. zu Gen. 11, 1 spricht er von der Priorität des Hebr. überhaupt und citirt daher auch חוה als Beispiel. — Übrigens hat Jehuda Hallewi a. a. O. dasselbe Argument für das Alter der heiligen Sprache.

[14]) Sb 23 a: . . . וזה לאות ולמופת כי להי״ק היא העיקר והיא קדמונית ואלה השתי לשונות מוצאות ממנה — Dass das Hebräische die „von Gott geschaffene" Sprache sei, sagt Jehuda Hallewi, Kusari II, 72, IV, 25. — S. über diesen Gegenstand Goldziher, Studien über Tanchum Jeruschalmi, S. 18 ff. und Gross, Men. b. Sar. p. 53 f.

[15]) Comm. zum Hoh. Ende: כל מלה שלא נמצא לה חבר במקרא ויש לה דומה בלשון ישמעאל נאמר אולי פירושו כן אף על פי שהדבר בספק. Es ist derselbe Grundsatz, den noch bestimmter gegenüber einer aramäischen Wortvergleichung Saadja's (חסין ψ 89, 5 — מחסין besitzen) Dûnasch b. Labrât aufstellt (Kritik g. Saadja Nr. 25, p. 8 f.): ודע כי לא ידמה העברי לארמי והג״י אלא אם לא נמצא לו דומה כלל; ebenso ib. N. 55, p. 18: ואין דומה העברי לארמי ולערבי אלא לפי הדוחק. — Eine auf das Arabische zurückgehende Erklärung des Wortes ימין ψ 77, 15 durch Dûnasch selbst lehnt I. E. mit einer gewissen Genugthuung ab (Sj N. 34) und schliesst mit den Worten: ואין צרך ללשון הגרי כלל; ähnlich sagt er zu der Herbeiziehung des aramäischen סחי, baden für אשׂחה ψ 6, 7 durch Dûnasch: ואחר שמצאנו לו חבר בלשון הקדש אין לנו צרך לארמית (Sj N. 61). — In seinen Commentaren hat I. E. nicht zu viele arabische Vergleichungen, da dieselben für seine nichtarabischen Leser natürlich wenig Interesse bieten konnten. Eine alphabetische Zusammenstellung s. in Beilage IV.

III.

Die Quellen zur Erkenntniss der hebräischen Sprache.

Die Massora.

Die Kenntniss der heiligen Literatur und ihrer Sprache, von den Propheten und ihren Nachfolgern, den „Männern der grossen Versammlung“, sowie von den Trägern der Überlieferung, der Mischna und des Talmuds treulich bewahrt,[1] wurde nach dem Abschlusse der Traditionsliteratur durch eine zweifache Reihe Gotterweckter Männer gehütet und erhalten, durch die Massoreten und die Grammatiker. Jene sind die Hüter des Heiligthums, die alles Fremde und Ungehörige von ihm fern gehalten und alle Worte der Schrift von den zwei- bis zu den elfbuchstabigen gezählt haben.[2] Die Grammatiker sind die geübten Vorkämpfer der h. Schrift, deren Verdienst es ist, dass „sie die Wege der heiligen Sprache, ihre Aus- und Eingänge“[3] und die Gesetze ihrer mannigfaltigen Erscheinungen erkannt haben. Sie sind die

---

[1]) Die Erhaltung des heiligen Literatur- und Sprachgutes durch Propheten und Schriftgelehrte betont auch Ben Ascher. S. Dikduke Ha-teamin, ed. Baer-Strack p. 5 : בארבעה ועשרים ספרים כלמוד נביאים וסופרים, ib. p. 6 : כלמוד חכמים כשרים מצדיקי הרבים, ib. p. 16 : מתכנים מזקני עגלה נביאי ושרי הגולה, ib. p. 27 : כאשר תקנו החוזים הישרים, ib. p. 31 : מפי כל סופר וחוזה. Auch die Vergleichung der h. Schrift mit dem Heiligthum bei I. E. an unserer Stelle — וזו המקדש הם ספרי הקדש — findet sich bei Ben Ascher (p. 2), der die Dreitheilung des Heiligthums mit der der h. Schrift vergleicht. — Über das Massgebende der heiligen Schrift als einziger Quelle für die Erkenntniss des Hebräischen in jeder Einzelheit äussert sich besonders energisch Dûnasch, Kritik gegen Saadja, N. 102.

[2]) Die Massora zu Ezech. 20, 44 zählt die drei in der Bibel vorkommenden eilfbuchstabigen Wörter auf, dieselben, welche Abulwalîd, Rikma p. 7 anführt. I. E. in Z 33a nennt nur eines derselben: והאחשדרפנים, Esther 9, 3.

[3]) תהלוכות לשון הקדש ומוצאיה ומובאיה. Den Ausdruck (aus Ezech. 43, 11) hat auch R. Jakob Tam in den Bemerkungen gegen Dûnasch (Dûnasch gegen Menachem p. 39, Z. 3) : וכל תוצאות לשון הקדש מובאיהם ומוצאיהם.

Säulen, mit denen das von den Massoreten gegründete „Haus der Weisheit“ fest gestützt ist.[4])

Die Massoreten gehörten zu den für die grammatische Überlieferung massgebenden Gelehrten von Tiberias, und von ihnen stammt die gesammte Punctationslehre.[5]) Den Tiberiensern verdanken wir die Gesetze über die verschiedenartige vocalische Aussprache des beweglichen Schewâ vor Kehllauten und in sonstigen Fällen.[6]) Die wahre, dem ô zuneigende Aussprache des langen Kamez (â) hat sich ebenfalls bei den Tiberiensern erhalten, denen die Juden in Aegypten und Nordafrika folgen.[7]) — Überhaupt muss man sich bei gewissen Eigenthümlichkeiten der Lesung des Hebräischen auf die Überlieferung der bis zu den heiligen Ahnen hinaufführenden Generationenkette berufen,[8]) da in der Schrift selbst kein Anhalt dafür gegeben ist, dass z. B. ו am Anfange des Wortes wie אֻ gelesen werde, dass in ירושלם zwischen den letzten zwei

---

[4]) M Einleitung.

[5]) Z 7 a : כן מנהג חכמי טבריא והם העיקר כי מהם היו אנשי המסורת ואנחנו מהם קיבלנו כל הניקוד. Zuweilen nennt I. E. als Urheber der Punktation die „Grammatiker“ — המדקדקים —; so Z 2 a, über die Gestalt des Pathachzeichens, ib. 62 b über die Notwendigkeit des Kamez in אָדָבַּ; vgl. Sb 20 b. Auch מנקדים werden bei der Überlieferung der Punctationszeichen von ihm genannt.

[6]) M 38 Z 2 a. Ibn Esra berichtete an beiden Stellen, Jehuda Ibn Chajûḡ hätte die betreffenden Regeln im Namen der Tiberienser mitgetheilt. Dies ist zwar bei I. Ch. nicht zu finden, der die Regeln ohne Quelle anführt (ed. Dukes, p. 4 f., 201 ff; ed. Nutt p. 3 f., 131); doch finden sich die Regeln selbst zum Theile bei Ben Ascher (Dikd. Hat. p. 11 f.). — Im Comm. zu Exodus 25, 31 erzählt I. E. — bei Gelegenheit der vollen Schreibung von תיעשה — er habe Bibelabschriften gesehen, welche von tiberiensischen Gelehrten durchgesehen worden; von diesen hätten fünfzehn Älteste geschworen, dass sie jedes Wort und jeden Punkt, jede defecte und volle Schreibung drei Mal geprüft haben.

[7]) Z 3 b : רק אנשי טבריא גם חכמי מצרים ואפריקא יודעים לקרוא הקמין הגדול. Auch dass שְׁתַּיִם wie אֶשְׁתַּיִם zu lesen sei, hat Ibn Esra — wie wir von Salomo Parchon, Machbereth ed. Stern, p. 4 c erfahren — in Afrika gehört. Nach Parchon hätte er dies gleich Jehuda Hallewi gebilligt; doch missbilligt er diese Aussprache, die in einigen Gegenden — יש מקומות — üblich sei, im Jesôd Mispar (p. 143) ausdrücklich.

[8]) ככה קבלנו הקריאה מפי האבות הקדושים דור אחר דור.

Buchstaben ein י zu lesen sei, dass in Wörtern wie נֹחַ ein Pathach einzuschieben ist.[9])

Die Überlieferung der Ostländer über die Aussprache von ממנו = „von uns", das zum Unterschiede von ממנו = „von ihm", ohne Dagesch im נ zu lesen sei, ist eine irrthümliche.[10])

Besonders wichtig ist die Überlieferung der Accente und der Versabtheilung. Jede Erklärung einer Bibelstelle, die nicht der tradirten Accentuation folgt, ist unrichtig.[11]) Wie konnte auch der Urheber der Versabtheilung irren, der vielleicht kein anderer als Esra war, jedenfalls aber unübertroffen dasteht an weisem Schriftverständniss, der auch in der ganzen Schrift den Versschluss stets an der passenden Stelle gesetzt hat.[12]) Die Weisheit des Accentuators wird z. B. aus der Vergleichung von Gen. 12,8 mit Exod. 34,5 ersichtlich.[13]) Daher ist der Gaon Saadja zurückzuweisen, der an

---

[9]) Sb 19 a b, vgl. Z 6 b. In M 21 a zählt er die zwei letzterwähnten Eigenthümlichkeiten der Lesung des Hebräischen als besondere Classe der Spracherscheinungen auf, unter dem Titel הקרואים.

[10]) Z 23 b, Comm. Gen. 3, 22 und Exod 1, 9. Vgl. Rikma p. 112, Dûnasch, Kritik gegen Saadja, N. 108 Ende. — Für die Aussprache des Segol beruft sich I. E. auf ארץ מזרח, wo es dem a nahe komme, Z 6 a. — Einmal citirt I. E. die Controverse zwischen Ben Ascher und Ben Naftali über מְיֻשְׁנֵי Daniel 12, 4 (Z 22 a, vgl. Comm. Lev. 19, 21). Jesôd p. 26 citirt er dieselbe Controverse und sagt von den beiden Massoreten : ואלה הם שרי המסורות בניקוד ובקריאה כאשר קיבלנו מאבותינו.

[11]) M 4 b : אזהירך שתלך אחר בעל הטעמים וכל פירוש שאיננו על פירוש הטעמים לא תאבה לו ולא תשמע לו. Comm. Jes. 1, 9 : עיקר גדול הוא לשמור דרך הטעמים. Comm. Gen. 3, 22 (beide Rec.) weist er eine Erklärung durch die Autorität des Accentes zurück. Comm. ψ 20, 10 weist er die Ansicht Einiger, dass המלך zu הושיעה gehöre, ab : בעבור האתנח. Doch nimmt er zu Micha 4, 8 an, dass das Athnach unter תאתה ausnahmsweise nicht eine Pause bildet, ebenso wie das unter תפלות ψ 72, 20. Eine ähnliche Ausnahme constatirt er zu חזון Nachum 1, 1. S. auch Comm. Exodus 6, 28. — Über die Abweichungen vom Accente bei I. E. selbst s. Luzzatto, Kerem Chemed, IV, 152, Pinsker zu Jesôd Mispar p. 135, Friedländer, Essays, p. 129. Als interessantes Beispiel hebe ich Comm. Koh. 10, 6 hervor, wo I. E. רבים zu ועשירים zieht.

[12]) Z 73 b. Jehuda Hallewi, Kusari III, 31, nennt die Männer der grossen Synagoge als Urheber der Accente und Versabtheilung; Efodi (Maase Efod c. 7, p. 41) nennt schon geradezu Esra.

[13]) Z ib., M 5 b, s. auch Comm. Exod. 18, 3.

zehn Stellen der heiligen Schrift einen andern als den überlieferten Versschluss annimmt. [14])

Zuweilen ist jedoch die Überlieferung zu berichtigen. So hat die Massora zwar die richtige Buchstabengruppe והנהו Jerem. 18,3, schreibt aber im Keri vor, sie = והנה הוא zu lesen, während sie in der That so viel ist als והנו. Hier haben die Massoreten eine richtige Überlieferung mit subjektiver Ansicht irrthümlich aufgefasst. [15])

---

[14]) Sj N. 155 entschuldigt I. E. Saadja damit, dass er auf einen der Alten (d. i. Eliezer b. Jose Haggelili, s. Lippmann z. St.) sich gestützt habe, und verweist übrigens auf seine frühere Erklärung der Zehn Stellen, namentlich auf M, wo er die schwierigste derselben (1) II Chr. 30, 18 erklärt habe. In M. 4 a f. nennt er statt הגאון nur אחד מהגאונים (dennoch ist das Fragezeichen Friedländers's, Essays p. 129, Anm., zu „Saadjah" unnötige Vorsicht), und erklärt ausser der genannt n Stelle noch (2) Jerem. 17, 11, (3) Hosea 12, 11, (4) Hosea 4, 10. In Z 73 b wird Saadja's Ansicht — דברי היחיד — als שיש עשרה פסוקים במקרא שהיו ראוים להיות דבוקים bezeichnet; das bedeutet den Gaon und nicht, wie Dukes, Beiträge II, 88, annimmt, El. b. Jose Hagg., noch, wie Frensdorf, Ochla weochla, Nachweise p. 43, conjicirt, Jssi b. Jehuda. An der angef. Stelle von Z bespricht I. E. ausser den als 1, 3, 4 bezeichneten Beispielen auch (5) Jerem. 10, 18. Über 4 s. auch Z 56 b. Bei Dûnasch (Kritik gegen Saadja, N. 177, p. 57) finden wir ausser 1 u. 3 noch (6) Deut. 4, 9 und (7) Num. 35, 14 erwähnt. Ausser den eruirten sieben Stellen finden wir im Supercommentare Ohel Joseph zu Gen. 23, 18 — woselbst die zehn Stellen aus Saadja's Commentar zum Abschn. Mischpatim angeführt werden — noch (8) Ezech. 41, 21, (9) Chaggai 2, 5 und (10) Hiob 17, 5. — Im Comm. zu 9 adoptirt merkwürdigerweise I. E. selbst die Ansicht Saadja's; im Comm. zu 7 polemisirt er gegen sie, beide Mal, ohne S. zu nennen. Zu 3, 4, 10 involvirt der Comm. eine stillschweigende Abweisung S.'s. — Ausser diesen zehn Stellen nennt Dukes (a. a. O. p. 86 f.) noch drei, jedoch in Folge von Missverständnissen. Denn ψ 73, 15 wird (Z 74 a M 5 b) von I. E. nur als Analogie zu Chron. 30, 18 citirt: beide Mal sei אלה zu ergänzen. Die beiden Verse Gen. 23, 3 und 18 aber werden nicht von S., sondern von I. E. selbst so erklärt, dass der Inhalt des Verses dem vorhergehenden anzuschliessen sei; bei den zehn Stellen des Gaon aber — bemerkt daselbst zu V. 18 I. E. -- sei das nicht der Fall: והנה זה הפסוק דבק בפסוק שלמעלה וכן גר ותושב אנכי והעשרה שהזכיר הגאון אינם דביקים.

[15]) Z 20 b, kürzer 69 a.

IV.

Grammatische Erkenntniss. Analogie und Anomalie.

Differenzirung.

Die Wissenschaft von der genauen Erkenntniss der Sprache, welche verstehen lehrt die verschiedenen Stammformen, die Wurzel- und Funktionsbuchstaben, die Nomina, die transitiven und intransitiven Zeitwörter, die Partikeln und die Suffigirung, ist in Wahrheit eine ausgezeichnete Wissenschaft. Denn wer sie inne hat, kann sich in seinen Briefen und Versen correkt ausdrücken; und auch der Inhalt der heiligen Schrift, selbst der tiefere Sinn der Gebote, wird vielfach nur durch näheres grammatisches Verständniss deutlich. Jedoch wird der Einsichtsvolle diese Wissenschaft erlernen, aber nicht ausschliesslich sein Leben lang sich bloss mit grammatischen Schriften beschäftigen.[1]) —

Wer die Sprache versteht, aber nicht eine genaue Kenntniss der Grammatik erlangt hat, der wird bei Erklärung der heiligen Schrift wie ein Blinder umhertappen, ohne zu wissen, woran er strauchelt.[2])

Die Anomalien, welche die Grammatik constatiren muss,[3]) erschüttern nicht die Giltigkeit ihrer Gesetze;[4]) und wegen der

---

[1]) Jesôd Môra, Einleitung zu Anfang.

[2]) Jesôd Einl., s. Beilage I.

[3]) I. E. nennt anomale Wortformen: מלה זרה oder מלה זרה בדקדוק. Doch wendet er den Ausdruck auch für Hapax legomena an: מלה זרה Comm. zu Jes. 9, 17 und Nachum 2, 4; מלה זרה אין ריע לה Jes. 50, 4; מלה זרה אין לה משפחה Jes. 33, 19. — Zu vielen Regeln constatirt er, namentlich in Z und Jesôd, dass sich keine Ausnahme zu denselben findet, mit den Worten: ואין מלה זרה; vgl. Comm. Ruth 1, 16. In M. widmet er den Anomalien einen besondern Abschnitt, 19 b — 20 b, und er definirt sie ib. 3 a so: והזרים שלא נמצא כמוהם בין חבריהם שהוא על משקלם בתחלה.

[4]) Der gesetzmässige Sprachgebrauch wird von I. E. auf sehr mannigfaltige Weise bezeichnet: 1. משפט הלשון Z 42 a 68 b, Comm. Gen. 12, 13 משפט כל הל' Comm. Lev. 19, 21 מש' רוב הלשון Z 70 a, משפט אנשי לה"ק Excurs zu Exod. 20, 1, משפט העברים Comm. ψ 44. 3. — 2. דקדוק הלשון Sj N. 3 und 157, משפט דקדוק הלשון Jesôd Mispar p. 167, סברת דקדוק הלשון Sj N. 1, דרך דקדוק הלשון Commentar Gen. 13, 5 (l. Rec. p. 62),

wenigen Ausnahmen darf man nicht davon ablassen, die Regel zu erkennen. Es ist das in jeder Wissenschaft so, dass einzelne Anomalien nicht als Argument gegen die aus der überwiegenden Mehrheit der Fälle gezogenen Gesetze angewendet werden dürfen.[5])

Ein einziges von irgend einer Stammform eines Zeitwortes vorhandenes Beispiel berechtigt dazu, diese Stammform nach Belieben anzuwenden; so z. B. den Hiphil von שמח, wovon nur die eine Form השמחת ψ 89,43 vorkömmt.[6]) Hingegen giebt eine anomale Bildung, wie וישתחו nicht das Recht dazu, auch die erste und zweite Person nach diesem Muster zu bilden. Nicht einmal ישתחו ohne ו cons. darf gesagt werden, ebensowenig יְרָא, obwol וירא vorkömmt.[7]) — Als Massstab für die Zulässigkeit irgend einer

---

דרך הדקדוק Sj N. 4, Comm. Hosea 8, 10, מוסר דרך לשון הקדש Excurs zu Ex. 20, 1. — 3. מנהג הלשון M 14 b, Z 50 b, Sb 23 b, Comm. Hab. 1, 1, מנהג אנשי הלשון Z 22 b, מנהג העברים Comm. Exod. 1, 3. Vgl. noch הפך משפט הלשון Z 39 b. Bei Menachem ist משפט הלשון häufig (12 a, 26 a, 29 b, 75), dabei קו הל' (42 b) und בנין הל' (12 b). — Dûnasch (Kritik g. Menachem p. 14), hat: דת הל' היהודית ומשפטה.

[5]) M 44 b: וזה מקרה כל חכמה אם נמצא אחד מאלף שיצא מכלל החכמה אין משגיחין בו. In Sb 17 a lautet I. E.'s Maxime: ואנחנו נרדף לעולם אחרי רבים ואם באה מלה זרה לא נשים לב עליה. S. ferner Z 70 a: ואלה הם מלות מעטות ואחר שלא באו על משפט חבריהם ויצאו מכלל לא נלמוד מהם רק נסמוך על הדרך הישרה. Mit דרך ישרה bezeichnet er hier, was er sonst דרך סברא nennt (s. auch vorige Anm.), die Analogie; letzterer Ausdruck ist besonders häufig in Z: 36 a, 39 b, 46 a, 57 b, 58 a, 68 a. Der Ausdruck kommt übrigens bei I. E. noch öfter zur Bezeichnung der einfachen, vernunftgemässen Erklärung vor, im Gegensatze zur traditionellen; oder er bezeichnet damit eine exegetische Annahme, der nur die Analogie und Schlussfolgerung, aber keine exegetische Überlieferung zur Seite steht. So besonders im grossen Comm. zu Exod.: 2, 20; 6, 25; 8, 18; 9, 22; 10, 21; 12, 22; 16, 15; 18, 7; 20, 26; 24, 13; 25, 5; 25, 11; 29, 14; 30, 18; 39, 1; 40, 2. Vgl. auch Comm. Amos 5, 26; Jona 4, 11; Micha 1, 2; Zeph. 1, 1; Esth. 6, 6; Ruth 4, 17; ψ 104, 1.

[6]) M 34 b sagt er in Beziehung darauf und auf den Piel von שמר (Jona 2, 9): אם מצא אפילו אחד די לו. Z 50 b in Bezug auf תאלף Prov. 22, 25: כי אחר שמצאנו אחד מהעתידים לבוא על מנהג הלשון לא על דרך נכרי נלמוד ממנו על כל חבריו.

[7]) Z 23 b. Zum Schlusse bemerkt er nachdrücklich: וזהו דרך האמת. Z 64 a weist er das Argument für die Pôêl-Form von למשופטי (Hiob 9, 15) mit den Worten zurück: ואנחנו לא נלמוד ממלה זרה. Vgl. ib. 50 b: אין לסמוך על זרים. Dazu ist besonders zu vergleichen Dûnasch, Kritik gegen Saadja Nr. 95 u. 105.

Form gilt bei den Grammatikern einzig und allein das Vorkommen derselben in der heiligen Schrift.[8])

Eine Anomalie durch die Annahme einer andern Anomalie zu entfernen, ist unstatthaft. Man darf daher in הייטב, Lev. 10,19, die auffallende Erscheinung eines Dagesch nach der Fragepartikel nicht — wie das karäische Gelehrte thun — dadurch beseitigen, dass man das ה als Artikel auffasst, indem dieser, vor das Futurum gesetzt, selbst anomal wäre.[9])

Manche Abweichungen von der Analogie haben darin ihren Grund, dass durch Differenziirung die Verwechselung der einen Wortform mit einer andern gleichlautenden oder gleichgebildeten verhütet werden sollte.[10]) — Die Thatsache, dass nirgends das ו

---

[8]) Z 20 a: Man sagt nicht מַעֲשָׂה für מעשיה : כי לא נמצא כי אנחנו והאמת שנרדוף אחר הכתוב. Vgl. ib. 47 b : המדקדקים לעולם נרדוף אחר הכתוב.

[9]) Z 18 a : על כן אמרו מכחישי תורתנו שהיא על פה כי טעמו בה״א הדעת כמו אשר ייטב בעיני ד׳ . . . והנה לפי דבריהם אנה מצאו ה״א הדעת עם עתיד חוץ מזאת כי אין ראיה ממנה כי עליה היא המריבה והנה המלה זרה והנה נוציא זרה כנגד זרה. M 24 a erwähnt I. E. die Ansicht der Karäer noch nicht; Sb 45 a kurz : ודעת המורים שהוא ה״א הדעת. Im Comm. zur St. referirt er ausführlich über die Ansicht, die er „einigen Grammatikern" zuschreibt, widerlegt sie aber nicht. Vgl. Comm. Koheleth 2, 19.

[10]) Der Terminus lautet : שלא תתערב [בעבור] oder .. להפריש בין. Von Jehuda Ibn Chaj. citirt I. E. mit dem Zusatze ויפה אמר die Ansicht, dass יוּכַל eigentlich יוכל lauten müsste, jedoch dann mit יאכל verwechselt werden könnte : Z 50 a, Sb 21 a, Einleit. zum 1. Pent.-Commentar p. 8. Für I. Ch. s. D. 45 und N. 25, s. v. יכל. Von I. Ch. citirt I. E. ferner die Ansicht, dass die Anomalie eines Dagesch nach langem Kamez in בָּתִּים, Plural von בית daher stamme, dass der Kamez-Laut nicht ursprünglich sei, sondern nur zur Unterscheidung von den sonst gleichlautenden בַּתִּים (Ezech. 45, 14), Plural von בַּת „Mass" diene, Z 38 b (in Jesôd p. 18, Sb 39 a, Commentar Exod. 12, 7 ohne Nennung Jehuda's). — Von Moses I. Gik. bringt I. E. in Z 50 b eine ähnliche Begründung der Form יֹאמַר; im Commentar ψ 34, 10 die Erklärung des Imperativs יְראוּ : dieser lautet deshalb nicht יִראוּ, weil diese Wortform schon als Futurum vom ראה verwendet ist. In Z 55 b nennt I. E. als Urheber dieser Erklärung ר׳ יונה המדקדק, also Abulwalîd; indessen muss man dafür ר׳ יהודה המד׳ lesen, weil die erwähnte Erkl. von יראו thatsächlich schon bei Ibn Chajûĝ vorkömmt, s. v. ירא D. 53, N. 30. Warum er sie aber im Psalmencommentar im Namen des R. Moses mittheilt, ist ungewiss. — Es sei noch auf die Anwendung dieses Differenziirungsprincipes bei Abulwalîd hingewiesen, nämlich seine auf die

als dritter Wurzellaut des Zeitwortes erscheint, ist darauf zurückzuführen, dass dieser Buchstabe schon mehrere Funktionen am Schlusse des Wortes hat und als Radical nicht leicht zu erkennen wäre. Dasselbe gilt von dem Nichtvorkommen des י als letzter Wurzellaut.[11]) Ganz so ist die Ausschliessung des ו aus dem Anlaute der Wurzel zu verstehen, indem das ו als Conjunktion sehr oft die erste Stelle im Worte einnimmt.[12]) — Das ם als Objektsuffix für 3. Pers. fem. plur. — ויגרשום Exod. 2,17 — ist dadurch gerechtfertigt, dass ן an dieser Stelle beim Zeitworte schon als paragogischer Schlussconsonant gebraucht wird.[13]) Die Vergleichungspartikel כ wird nicht unmittelbar mit den Personalsuffixen verbunden, sondern nach Einschiebung von — מו, weil כִּי „wie ich" mit der Partikel כִּי „denn" verwechselt würde.[14]) Die weibliche Form des Zahlwortes für „zwei" hat wahrscheinlich das נ von שנים deshalb mit dem ת assimilirt, weil שנתים die Bedeutung „zwei Jahre" hat.[15]) — Der Name des ersten Weibes, obwol soviel als חיה bedeutend, lautet חוה (Gen. 2, 20), um ihn von dem Appellativum חיה „Thier" zu sondern; umgekehrt lautet das Participium von הוה in Exod. 9, 3 הויה, weil הוה schon in der Bed. „Unheil" (Ezech, 7, 26) gebraucht ist.[16]) In ולד Gen. 11, 30 ist ו für י angewendet, um das Wort von dem Perf. des Verbums zu unterscheiden.[17]) Der Niphal von ירה lautet יירה statt יורה (Exod. 19, 13),

---

Mischna Para 1, 1 hinweisende Bemerkung über 'מְנִי' und 'מִנִּי', Rikma p. 37. — Über den Unterschied, der durch verschiedene Vokale in sonst gleichlautenden Wörtern bewerkstelligt wird, s. noch Menachem, Einleitung 8 b f. und Dûnasch, Kritik g. Saadja Nr. 2.

[11]) M 13 b, 21 b, Z 21 a, Jesôd p. 30, Sb 29 b, Comm. Gen. 5, 5 (1 Rec. p. 17) und Exod. 1, 16.

[12]) Jesôd p. 17 u.: ... ולפי שלא שמו הו״ו שרש בעבור שכל הלשון צריכה לו״ו הדבק לעולם ושלא יתערב.

[13]) Comm. Exod. 2, 17 in beiden Rec. Vgl. Z 45 b. Jesôd p. 9 vermutungsweise: גם יתכן שבא כן שלא להתערב עם נון הנוסף באחרונה בפעלים בעתיד אחרי סימן הרבים.

[14]) Jesôd p. 3: ולא יאמר עם כ״ף כי בעבור שיתערב עם מלת כי שהוא דבק לטעמים.

[15]) Jesôd Mispar p. 147.

[16]) Comm. Gen. 3, 20 (1. Rec. p. 16). Über חוה dasselbe im S. Haschem c. 8, p. 18 a.

[17]) Comm. Gen. 11, 30 (1. Rec. p. 51).

wegen des gleichlautenden יורא von ירא fürchten.[18]) Dass in ותיראן, Exod. 1, 7 das א nicht ausgesprochen wird, hat darin seinen Grund, dass man diese Form von der entsprechenden des Verbums ראה unterscheiden wollte.[19]) Von letzterem Verbum wird aus יִרְאֶה die anomale Form וַיַּרְא gebildet, weil וַיִּרְא zur Verwechslung mit dem Stamme יָרָה Anlass böte.[20]) Von manchen Wurzeln פ״נ darf das נ nicht ausfallen, damit die so entstehende Form nicht mit gleichlautenden Wörtern verwechselt werde.[21]) — Der Vokal vor ה, dem Suffix der 3. P. fem. sing. ist deshalb Kamez, weil dadurch das suffigirte einsylbige Nomen z. B. יָדָהּ von einem Verbum wie נָגְהָ unterschieden wird. Ebenso ist וְהָמָם Deut. 7, 23 von וְהָמַם Jes. 28, 28 unterschieden.[22]) — Der Infinitiv lautet פְּעוֹל und nicht פעל, um ihn vom Perfectum zu unterscheiden.[23]) — חֶבְלֵי ψ 18, 5 in der Bed. Schmerzen ist durch den Vocal von חַבְלֵי „Stricke" gesondert.[24]) In עִבְרִי ist unter dem Guttural ע statt des erwarteten Segol ein Chirek, weil man unter עֶבְרִי den von jenseits des Stromes Kommenden verstehen mochte, dasselbe Wort mit Chirek aber den

---

[18]) Comm. Exod. 19, 13, Z 65 b, Sb 20 b. In Z bemerkt er dazu: כי הנה מצאנו שיעשו כן העברים במלות רבות, und führt als Beispiel אחות an. Dieses Wort, Femininum zu אח Bruder, konnte nicht אחה lauten, weil es dann wie das Perf. eines Verbums ל״ה aussehen würde, und nicht אחת, weil es dann mit אחת, Fem. von אחד verwechselt würde; so kam man denn auf die Anomalie אחות.

[19]) Comm. Exod. 1, 17.

[20]) Z 53 b, Comm. Gen. 1, 10 (1. Rec. p. 12). Die Ansicht befindet sich schon in dem Zusatze Moses Ibn Ğik.'s zu dem Artikel ראה bei Ibn Chaj. ed. N. p. 93.

[21]) Z 57 a: ודע כי יש נו״ן והוא פ״א הפועל ולא יתכן שיהיה חסר לעולם בצווי או בעתיד או בשם הפועל כמו נאוף כי תתערב המלה עם אחרות.

[22]) Z 6 b u. 45 a, Sb 20 b. Vgl. Comm. Jes. 6, 6 über וַיָּעַף und וַיָּעַף (Ri. 4, 21).

[23]) Z 57 a.

[24]) Comm. ψ 18, 5: ועל כן הוא בשלש נקודות להפריש בינו ובין חבלי מנשה. I. E. folgt hier und ebenso Jes. Mispar p. 168 der Massora, welche zu Josua 17, 5 bemerkt, dass so, d. i. mit Pathach unter ח, alle בחבלי (Jes. 5, 18, Hosea 11, 4, Hiob 36, 8, Esther 1, 6) gelesen werden, durchaus in der Bedeutung „Stricke". S. auch Comm. Esther 1, 6. Gesenius, Thesaurus 439 b, liest mit Unrecht in Josua 17, 15 חֶבְלֵי. Auch Stade, Lehrbuch der hebr. Grammatik I, 197, bemerkt gegen die Massora: „Neben חַבְלֵי Stricke findet sich auch חֶבְלֵי," womit er wol Jos. 17, 5 meint.

Abkömmling Eber's bedeuten soll.[25]) Von אדונים ist die suffigirte Form der 1. Person Sing. אדוני, weil אדוני schon zum Gottesnamen geworden war.[26]) In dem von איש abgeleiteten אשה hat das Dagesch den Zweck, das Wort von אישה „ihr Mann“ zu sondern.[27])

Nicht immer wird das Gleichlauten Verschiedenes bedeutender Wörter auf die bezeichnete Weise verhütet, sondern es giebt der Fälle genug, wo der Sinn eines Wortes von dem des andern nur durch den Inhalt und Zusammenhang erkannt wird.[28]) — Die Unterscheidung wird zuweilen durch die verschiedene Stellung des Accentes vermittelt.[29])

---

[25]) Sb 17 a. Im Com. Exod. 21, 2 (beide Rec.) entscheidet — abweichend hievon — I. E., dass die — auch von Abulwalîd, Wörterbuch ed. Neubauer 500, 3, erwähnte — Ableitung des W. עִבְרִי von עבר הנהר annehmbar sei, nach Josua 24, 2; עִבְרִי sei eigentlich als Ellipse (תפש הכתוב דרך קצרה) aus עבר [נהר]י zu erklären.

[26]) Comm. Exod. 21, 4 שלא יתערב עם שם הנכבד . . . Vgl. Sj N. 125.

[27]) Comm. Gen. 2, 22 (in beiden Rec.).

[28]) Comm. Esther 6, 3 bemerkt er, יְקַר (so las er auch Esther 1, 4, vgl. Norzi, מנחת שי zu dieser Stelle) sei St. constr. vom Hauptworte יְקָר und vom Adj. יָקָר; bloss der Sinn mache den Unterschied : וכאשר יסמך יתערב . . והטעם יפריש ביניהם. Dies steht im Widerspruch mit Commentar Koh. 10, 1, wo er mit Bezug auf Esther 1, 4 und Prov. 17, 27 bemerkt : ונקמץ הסמוך להפריש בינו ובין תואר השם הסמוך. Vgl. Rikma p. 132. — Zu מצאתים Jes. 2, 34 sagt I. E., Jesôd p. 12 : והנה יתערב עם לשון המדבר, zu ערומים Gen. 2, 25 (1. Rec. p. 1 5) : תתערב זאת הגזרה עם מחשבות ערומים. — S. noch Sb 45 a über העבד Gen. 39, 17 und Jerem. 2, 14; Z 68 a über den gleichlautenden Hophal von שוב und ישב.

[29]) S. unten Cap. X. — I. E. macht in seinen Commentaren oft auf die verschiedene Bedeutung derselben Wortform aufmerksam. Zu Gen. 1, 26 (vgl. M 17 b) entscheidet er gegen Saadja, dass ונתנה Gen. 29, 27 nicht Futurum Kal, sondern Perf. Niphal sei. Zu Gen. 3, 12 bemerkt er, bloss das Kamez unter dem ו mache das Wort וָאֹכֵל, das sonst wie das Participium klänge, als Futurum kenntlich. Zu Gen. 40, 21 : משקהו ist in diesem Verse Nomen, in V. 13 Participium; denselben Unterschied macht er zu Lev. 11, 34 zwischen dem משקה in diesem Verse und dem in Neh. 1, 11. Zu Lev. 22, 25 wird משחתם (von שחת) unterschieden von dem gleichen Worte Exod. 40, 15, das aber von משח stamme. Zu ψ 124, 3 über die drei möglichen Bedeutungen von נחלה. Zu Koh. 5, 6 über die dreifache Bedeutung der Wortform הֶבֶל ; ib. 5, 10 über רבו; ib. 6, 1 über die vier Bedeutungen von רב; ib. 7, 27 über מוצא.

V.

Das hebräische Alphabet.

Die Reihenfolge der Buchstaben [1]) ist durch das Psalmbuch (die alphabetischen Psalmen), das Buch der Sprüche (c. 31) und das Buch der Klagelieder bezeugt. [2]) — An der Spitze des Alphabets steht das א, weil es den leichtesten Laut, der aus der Kehle, dem ersten der Sprachorgane, [3]) stammt, darstellt, jenen Laut, den auch das Kind zuerst hervorzubringen vermag. [4]) — Die weitere Anordnung der Buchstaben geschah nach dem Principe, nicht Laute, die demselben Sprachorgane entstammen, sondern Laute möglichst entfernter Organe aufeinander folgen zu lassen. [5]) Daher folgt der Lippenlaut ב auf den Kehllaut א, die Lippenlaute ו und פ auf die Kehllaute ה und ע [6]), der Zungenlaut ט dem Kehllaute ח [7]), dem Lippenlaute ב folgt ein Gaumenlaut, diesem ein Zungenlaut [8]), und so fort durch's ganze Alphabet. [9])

---

[1]) Es verdient Beachtung, dass I. E. אות, pl. אותיות, im Talmud und bei den andern Grammatikern als weibliches Hauptwort gebraucht, fast immer als Masculinum construirt, ebenso die Namen der Buchstaben. Dies wird besonders deutlich, wenn man seine Übersetzung des Ibn Chaj. mit der I. Ḡikatilla's vergleicht. Bei diesem : אות הנעה, שתי אותיות, הוו הנוספת; bei I. E. : אות הנע, שני אותיות, הוו הנוסף. Auch שוא ist bei I. Ḡ. weiblich, bei I. E. männlich. — Übrigens kömmt אות auch bei Dûnasch als Mascul. vor, z. B. Einleitung der Kritik g. Menachem.

[2]) Z 11 b.

[3]) Vgl. Excurs zu Exod. 3, 15 : כי הוא המוצא הראשון במתכנת האדם מלמטה למעלה.

[4]) Sb 18 a und 43 a, Excurs zu Exod. 3, 15. Z 12 a giebt er zwei andere Gründe für die Stellung des א im Alphabete an : 1. שיבוא נח נעלם אחר כל תנועה, 2. כי האלף סימן המדבר. In Sb 43 a erwähnt er diese Momente als Folgen der leichten Aussprechbarkeit; vgl. Excurs ib.: ובעבור היותו ראש שמוהו סימן המדבר.

[5]) Sb 18 a begründet er dies so : כי יכבד על הלשון להיות אות אחר אות ממוצא אחד; ib. 43 b : כי יקשה על התלמיד לומר אות אחר אות והם ממוצא אחד.

[6]) Sb 18 a, Excurs ib., Jesôd Môra c. 11.

[7]) Z 15 a.

[8]) Sb 18 a.

[9]) Bis zum פ durchgeführt in Sb 18 a. Im Jes. Môra c. 11 führt I. E.

Die 1., 5., 6. und 10. Stelle im Alphabet ist der hohen Bedeutung dieser Zahlen entsprechend von den durch viele gemeinsame Vorzüge vor den übrigen Buchstaben ausgezeichneten אהוי eingenommen. Auch ist die Summe der Zahlenwerthe dieser Buchstabe 22, also gleich der Anzahl der sämmtlichen Buchstaben des Alphabets.[10])

Die fünf Endebuchstaben vermehren nicht die Gesammtzahl der Buchstaben auf 27,[11]) da sie nur durch eine kleine Änderung der Gestalt des Buchstaben, entsprechend der Bestimmung das Wort zu schliessen, von den betreffenden Anfangsbuchstaben verschieden sind.[12])

In dem Streite der Alten über das gegenwärtige hebräische Alphabet [13]) ist der Ansicht, dass es von dem althebräischen verschieden und fremden Ursprunges sei, daher auch אשורית genannt werde, diejenige Ansicht vorzuziehen, wonach אשורית die Geradlinigkeit der hebr. Schriftzeichen bedeutet, diese aber als die ursprüngliche hebräische Schrift anzuerkennen sind.[14]) — Dies ist besonders daraus zu erweisen, dass nur aus der Annahme der Ursprünglichheit dieser Schrift erklärbar wird, wie zwei ihrer Aussprache nach gar nicht verwandte Laute, wie ה und ת, mit einander vertauscht werden. Das ה wird zu ת besondes im satus constr. der Hauptwörter auf ה, indem das durch diesen Übergang dem ה

---

ferner aus, dass Gruppen von Funktionsbuchstaben mit solchen von Wurzelbuchstaben regelmässig abwechseln. Nach den Funktionsbuchstaben אב folgen die nur in der Wurzel vorkommenden גד, nach הו ebenso זח; hierauf sechs Funktionsbuchstaben — denn ט stehe zuweilen statt. ת — und ebensoviele Wurzelbuchstaben. Stillschweigend übernimmt dies System mit einigen Änderungen Abr. Balmes, s. Mikne Abraham 7 a.

[10]) Comm. Koh. 7, 20, Excurs zu Exod. 3, 15, S. Haschem c. 3, Räthsel über אהוי. Vgl. Steinschneider, Abr. Ibn Esra p. 91 f.

[11]) Vgl. Ben Ascher, Dikd. Hat. §. 5 : ומספר כולם עשרים ושבע.

[12]) Excurs ib.: ואל תחשוב הכפולים כי הם בעצמם רק מה שהיה ברוחב השיבו באורך. Dies gilt nicht vom ם; bei diesem wird — wie I. E. Z 15 a, Sb 23 a, Jesôd p. 3 erklärt — die geöffnete Form zu einer geschlossenen, um damit den Schluss des Wortes anzuzeigen.

[13]) S. bab. Synh. 21 b f.

[14]) Z 11 b : מלת אשורית יש מי שהוציאה מגזרת אשור ויש שאומרים שהוא מאושר באותיותיו ועל זה אסמוך.

angesetzte Strichlein die Anlehnung des Wortes an das folgende andeuten soll.[15])

Ein wichtiges Argument für die Ursprünglichkeit unserer hebr. Schrift ist die dem Namen ihrer Buchstaben entsprechende Gestalt derselben.[16]) Unsere Schriftzeichen sind der Natur des durch sie bezeichneten Lautes angemessen, wie das beim ל ersichtlich ist, dessen Aussprache allein ein Erheben der Zunge benötigt, daher auch seine Figur allein nach oben gezogen ist. Jedoch kennen wir die Grundbedeutung aller Buchstaben nicht genau, wegen der Mangelhaftigkeit unserer Erkenntniss.[17])

---

[15]) Z 14 b, Sb 23 a (vgl oben S. 35). Kürzer in Jesôd p. 10 : ולפי דעתי שנחלפה הה״א בתי״ו בסמוך בעבור שהם קרובים במכתב והתיו יראה סימן וזה יורה כי מכתבנו הוא מכתב עברי בעצמו. Vgl. Comm. Exod. 1, 16 : וזה לאות כי הכתב שבידינו הוא כ׳ עברי . . .

[16]) Jesôd 27 f. Nachdem er die Namen mehrerer Buchstaben erklärt hat, schliesst er : והנה גם זה יורה כי זה המכתב שהוא היום בידינו הוא מכתב עברי אע״פי שיש מחלוקת במלת אשורית אם היא מאושרת או על שעלה מאשור ואם תסתכל טעם כל אות תמצא דברי ברורים. Und ib. p. 10 als Fortsetzung des in der vorigen Anmerkung citirten Passus : גם בשמות האותיות לעדות.

[17]) Z 28 ab : ואחר שמצאנו שאין אות שיגביה הלשון קצתו רק עם הלמ״ד לבדה לאות כי מכתבנו על דרך התולדות רק לא נדע עיקר כל האותיות כהוגן בעבור חסרון דעתנו.

VI.

Namen und Gestalt der Buchstaben.[1]

Das א gleicht dem Körper eines Menschen mit Kopf und Rumpf, Hand und Fuss.[2] Da nun ein Körper aus zahllosen, „tausend“, Substanzen zusammengesetzt ist, so wird dieser Buchstabe, der — wie der Körper die Grundlage der sichtbaren Welt — die Grundlage der Laute bildet,[3] אלף, d. i. „tausend“ genannt.[4]

---

[1]) I. E. bemerkt (Z 14 a) nachdrücklich, dass er seine Theorie über Namen und Gestalt der Buchstaben, sowie die der Vokalzeichen weder von Lehrern, noch aus Büchern gelernt, sondern durch eigenes Nachdenken gefunden habe : לא קבלתיו מרב ולא למדתיו מספר רק דרך סברא. Es ist wahrscheinlich, fährt er fort, dass nach mir kommende Forscher richtigere Gründe finden werden, als die meinigen sind; „jedoch ich habe den Pfad zu reinigen begonnen, möge der Weise mir zuhören und an Belehrung gewinnen.“ — Dieses ganze Capitel ist aus dem Abschnitte über die Buchstaben in Z 12 a — 32 b zusammengestellt. Einzelheiten finden sich besonders im Jesôd Dikdûk (s. oben S. 11) und im Jesôd Môra c. 11. Im Comm. zu Gen. 15, 13, spielt er auf diese Erklärungen der Buchstaben an, indem er von denen, die seine Ansicht über die Bedeutung des Wortes גר (s. Beilage III) unwahrscheinlich finden, sagt : ואלו היו יודעים טעם כל אות וצורתו אז יכירו האמת. Daraus geht auch hervor, dass I. E. die Bedeutung der Wurzeln aus der Bedeutung ihrer Buchstaben zu erklären versucht hat; doch findet sich in seiner Worterklärung kein anderweitiges Beispiel hiefür (doch s. unten S. 53, zum Buchst. פ). — Über das mystische, dem I. E. zugeschriebene „Geheimniss der Buchstaben“ s. Steinschneider, Abr. I. Esra, Anm. 73. — Auf ganz anderer Grundlage, als bei I. E., beruhen die von den agadischen Aussprüchen des Talmud (b. Sabbath 104) und Midrasch ausgehenden Deutungen der Gestalt und der Namen der Buchstaben bei Simon b. Zemach Duran, Magen Abôth ed. Livorno 53 b f.

[2]) Im Räthsel über אהוי sagt I. E. : ראש ורגל וזרוע עם גויה לקדמון.

[3]) So ist והוא העיקר zu verstehen. Im Jes. Mòra c. 11 heisst es : die Ecken des Körpers sind in den Strichen des א angedeutet; und so wie der Körper die Acccidenzen trägt, so trägt das mit א beginnende erste Gebot des Dekalogs die übrigen Gebote. Vgl. noch S. Haschem c. 3, 6b.

[4]) Jesôd p. 27 kürzer. גם אלף מגזרת אלפים להורות על הגשם שהוא מורכב מעצמים רבים ע"כ הוא צורת האל"ף כאשר הוא. Ib. p. 3 : ונקרא האלף כי [l. כן] מחשבון אלף שהוא כנגד הגוף המורכב. Jesôd Môra l. l. והגוף מתחלק לחלקים רבים אין קץ לו על כן קראו שמו אלף.

Das ב, dessen Name „Haus“ bedeutet, zeigt in seiner Gestalt einigermassen die Form eines Hauses; als Partikel weist es daher auf einen Gegenstand hin, in welchem sich ein anderer befindet.[5])

ג bedeutet seinem Namen nach (גמל) Vollendung, Reife, vgl. Num. 17, 23; [6]) seine Gestalt nähert sich der des ב, als sollte damit gesagt werden, dass „vollendet“ sei das „Haus“, das aus „tausend“ Ziegeln oder Steinen erbaut ward. Daher folgt darauf die zur Vollendung des Hauses gehörige „Thüre“ (דלת, Name des ד).

Der Name des ד geht auf die Grundbedeutung des Sichbewegens und Schwankens zurück; dem entspricht auch die Gestalt.[7])

Das ה ist der einzige Buchstabe, dessen Gestalt kein Ganzes bildet, sondern aus zwei Theilen besteht.[8]) Es weist damit auf die nur durch das Hinzutreten der Form zur Substanz mögliche Existenz hin; daher auch der Name, indem הא (Gen. 47, 23, Ez. 16, 43) auf etwas Daseiendes hinzeigt.[9])

Das ו hat, wie schon die Alten bemerkt haben,[10]) die Gestalt und den Namen der „Haken“ zu den Säulen des Wüstenheiligthums (Exodus 26, 32). Dem entsprechend bedeutet es als Partikel Verbindung und Anschluss.[11])

---

[5]) Jesôd p. 27: הבית לענין כלי ע״כ נקרא כן; ib. p. 3: חבית מגזרת בית.

[6]) Jesôd p. 3: (ψ 13, 6) והגימל מלשון גמל עלי.

[7]) Z: והנה טעם הדלת קרובה מגזרת תנודה ותנועה והצורה כשם. Jesôd p. 3 bloss: (ψ 78, 23) והדלת דלתי שמים.

[8]) Im Räthsel über אהוי: גם שתי צורות לשני.

[9]) Jesôd Môra l. l.: ופירוש הא הצורה כמו הנה והיא שני קוים יש להם מקצוע ויש קו אחר קרוב אליו עמו. „Deshalb werde das ה zur Bezeichnung des Femininums verwendet.“ Dies ist wol so zu verstehen, dass der zweite Strich des ה das zweite Geschlecht bedeutet. Im Excurs zu Exod. 3, 15 sagt I. E. von der Verwendung des ה als Artikel und als Fragepartikel, das ה bezeichne, dass eine Sache existirt, sei es dass es die Existenz einer Sache als bekannt anzeigt, sei es dass es nach ihr frägt. — S. auch S. Haschem c. 3, 7 a.

[10]) S. j. Megilla 71 c.

[11]) Im Jesôd Môra bemerkt er ausserdem, dass das zweifache ו im Namen dieses Buchstaben das Aneinanderschliessen der Lippen bedeutet, durch das er hervorgebracht wird (ebenso S. Haschem c. 3 Ende). Seine Bedeutung des Anschliessens zeige sich auch darin, dass es zur Bezeichnung der Mehrzahl dient. Auch dient es, wie ה für's Femininum, zur Bezeichnung

Das ז hat Namen und Gestalt einer Waffe.[12])

Der Name des ח hängt mit dem Worte חתת (Gen. 35, 5) zusammen. Die Wurzel חתת ist der Gegensatz zu עלס[13]) und bedeutet: sich verbergen, verstecken. Die Gestalt dieses Buchstaben ist auch die eines Versteckes.

Der Name des ט kömmt wol vom Verbum נטה; seine Figur „neigt" sich in der That nach beiden Seiten.

Das י gleicht einem (halben) Kreise.[14]) Wie die Sphären Alles umfassen, umfasst das י in seinem Zahlenwerthe — 10 — alle Zahlen.[15]) Sein Name — יוד — bedeutet dasselbe, was תודה Nehem. 12, 31, 38, das ist Vereinigung. Vielleicht hat auch die Hand — יד — daher ihren Namen, umso eher, als nach diesem Buchstaben ein anderer folgt, dessen Namen gleichfalls „Hand" bedeutet.

Das כ gleicht ein wenig der Form der Handfläche (כף), was sein Name bedeutet. Es hat diesen Namen, weil es zur Vergleichung dient, unter den Gliedern des menschlichen Körpers aber keines

---

des Masculinum (im Suffix der 3. Person). Im S. Haschem l. l. erklärt I. E. die Bedeutung des ו — mit Hinweis auf die harmonische Zahl 6, die durch es ausgedrückt wird — bloss mit einer Andeutung, eine weitere Erklärung verheissend: וטעם ואו דבר נאה כאשר אפרש עוד. Im Räthsel sagt er von der Gestalt des ו: ואחיו כאגמון.

[12]) Als biblische Belege für das כלי זין der Mischna citirt er אזנך Deut. 23, 12 und הזונות I. Kön. 22, 38. Von letzterem Worte sagt er im Comm. Joel 4, 3: כל זונה שבמקרא היא כמשמעה חוץ מן והזונות רחצו (vgl. auch Comm. Deut. 23, 12). So erklärten das Wort — nach dem Vorgange des Targum — Menachem b. Sarûk (Machb. 79 b) und Abulwalîd (Wörterbuch 190, 13).

[13]) I. E. citirt für עלס: Prov. 7, 18 und Hiob 39, 13. Im Comm. zur letzteren St. erklärt er נעלסה = נפרשה und verweist auch auf die erstere. עלס bedeutet also nach I. E. in den beiden Reflexivstämmen „sich ausbreiten"; חתת als Gegentheil davon also: „sich zusammenziehen, ducken" (vor Angst), sich verbergen.

[14]) Z: והנה צורת יוד כדרך גלגל, Jesôd Môra c. 11: .. כדמות קו עגול. S. Haschem c. 3 genauer: וצורתו כחצי גלגל, ebenso im Räthsel: הרביעי כחצי גלגל. Vgl. Kaufmann, Die Spuren Albatlajûsi's, S. 33, Anm. 1.

[15]) Z: כי הוא מחבר כל אשר בתוכו, Jesôd Môra: שהוא מקיף כל אשר בתוכו, S. Haschem: והטעם שהוא מקיף את הכל.

von so angemessener Stoffemengung ist, also keines so geeignet zur Vergleichung der andern Dinge zu dienen, als die Hand.[16])

Das ל ist unter allen Buchstaben der einzige, der über die anderen hervorragt; als Partikel des Zweckes und des Grundes deutet es auf die Ursache und den Grund aller Dinge hin, worüber hinaus es keine Weisheit giebt, daher sein Name, der Belehrung bedeutet (למד).[17])

מ bedeutet — als Partikel — den Theil eines Ganzen; sein Name (מם) ist vielleicht aus מֵהֶם abgekürzt, und seine Gestalt bezeichnet wol ebenfalls das Hinwegnehmen eines kleinen Theiles von Vielem.[18])

Das נ fungirt als Zeichen der Mehrzahl; daher sein Name, der Nachkommen, Vermehrung bedeutet (vgl. ינון *ψ* 72, 17). Dem entspricht auch seine Figur, da die Vermehrung — geometrisch — durch die Verbindung des Längenstriches mit dem Querstriche geschieht.[19])

---

[16]) Die etwas dunkle Stelle lautet Z 28 a : ובעבור היות כל המעשים כפי יושר ממסך העושה ואין בגוף אבר ישר בממסך שיכול לדמות בו כל דבר ממסך — .בעבור היותו ישר כמו הכ״ף נקרא כן, גם ידמה מעט לצורתו ist jedenfalls = מזג (vgl. Jes. 65, 11, Prov. 23, 30 und Hoh. 7, 3), also im physiologischen Sinne Mischung der Stoffe, Säfte, Temperament. Im Jesôd p. 27 bloss : .והכף הוא לדמות על כן נקרא כן

[17]) Vgl. oben S. 48, Anm. 17. In Jesôd ib. lakonisch : והלמד הוא .עיקר הלימוד In Jesôd Môra, c. 11 : ובעבור גובה הלשון במבטאו שמוהו למעלה על כל האותיות וקראוהו למ״ד מגזרת לימוד כי עיקרו לדעת למה היה .הדבר והוא הסוד הנכבד על כן אמ׳רי לי (Gen. 20, 13) והבריו [בעבורי = לי] Auch bei Ben Ascher, Dikduke Hat. p. 4 heisst es vom ל : ואחד תלול .לרומה עומד בזיקוף קומה Auf dieser Deutung des Lamed bei I. E. beruht gewiss, was Joseph b. David, der Grieche, im Namen des Jehuda b. Salomo Hakkohen, Verf. des Midrasch Hachokhma über das ל anführt (Handschr. Wörterbuch, citirt von Neubauer, Notice sur la Lexicographie Hébraique p. 16, A. 2) : למד הוא גלגל שבתאי לפי שזה הגלגל יורה על חכמה אלוהית וכמו כן צורתו בעבור שיש לא צואר זקוף למעלה יורה על ... נטייתו יותר לעולם הרוחאני וסיבובו בו יותר מבזה העולם. Daher habe auch Aristoteles das von den höchsten Dingen handelnde Buch seiner Metaphysik das Buch Lambda (מאמר הלמד) genannt, und daher heisse auch die Gemara : Talmud.

[18]) Nämlich durch die Öffnung in den untern Querstrich. Jesôd p. 27 : והמם כמו דרך רבים כמשפט הלשון והנה טעמו כמו מהם דבר שנגזר מאחרים, .והאמת כמו משפט החלקים מהכל

[19]) Jesôd ib. : והנה נון מגזרת ינון שמו, לא נין לו (Hiob 18, 19) כטעם ילידה על כן הוא סימן בנין נפעל גם הוא סימן רבים

ס hat die Gestalt eines Verschlusses; sein Name kömmt vielleicht von der Bedeutung des Stützens, Schirmens (סמך), welche in der Gestalt angedeutet ist.

ע gleicht ein wenig dem Auge, von dem es den Namen hat (עין).

Der Name des פ bedeutet Öffnung (des Mundes פה), und so auch eine Anzahl der mit diesem Buchstaben beginnenden Wörter, wie פתח, פצה, פרה, פרץ, פער. Der Gestalt liegt irgend ein tieferer Sinn zu Grunde.

Der Name des צ bedeutet „fangen“ (צדה), was auch gewissermassen in der — netzartigen? — Figur des Buchstaben ausgedrückt ist.

Das ק ist — abgesehen von der nicht ursprünglichen Form der Endebuchstaben — der einzige Buchstabe, dessen Gestalt unter die Zeile hinabreicht. Er ist also gleichsam ein umgekehrtes ל und bedeutet das Gegentheil der Wahrheit und des Höchsten, was auch das mit ihm beginnende Wort קללה „Fluch“ bezeugt. Der Name (קוף) ist dem des Affen (I. Kön. 10, 22) entlehnt, da die Handlungen des Letztern nur leerer Schein (der Vernunft) ohne Wahrhaftigkeit sind.

Bei der Aussprache des ר, die der Zunge am schwersten fällt, wird diese stark umgebogen und gleichsam ausgerissen; das ist auch in der Gestalt des Buchstaben ausgedrückt und liegt auch in der Bedeutung des Namens (ריש, s. Prov. 30, 8).

Das ש hat die Form eines Dreizahns (vgl. I. Sam. 2, 13) und hat auch vom „Zahn“ den Namen (שין). Doch kömmt dieser möglicherweise von der Wurzel, die Veränderung (שנה) bedeutet, wie das Zahlwort שנים, welches diejenige Zahl bezeichnet, mit der die Veränderung anhebt.[20])

Der Name des ת bedeutet Gränze, weil es das Ende des Alphabets ist.[21]) Dem entspricht einigermassen auch die Figur des Buchstaben.[22])

---

[20]) Vgl. Jes. Mispar. p. 139.

[21]) Z 32 b : ושם תיו מגזרת והתוית תו (Ezech. 9, 4) כי הוא בסוף כמו גבול גם צורתו קרובה מטעם השם. Der Begriff Grenze liegt in תו „Zeichen“ erst nach Herbeiziehung von והתאויתם Num. 34, 10 und תאוה Gen. 49, 26. In Jesôd ib. : וטעם תו כמו והתוית תו כי הוא תואר הדבר.

[22]) Jesôd Môra c. 11 : ונקרא תו בעבור הקו הנוסף על ההא. S. oben S. 48.

VII.

Die Buchstaben nach ihrer Aussprache.

Die Buchstaben zerfallen, nach dem Buche Jezîra [1]), in fünf Classen, nach den fünf Organen, mit denen sie ausgesprochen werden. [2]) Die Hervorbringung der Laute ist so zu denken, dass in der Luft ein Bild des in der Rede verwendeten Buchstaben entsteht, nicht des geschriebenen Buchstaben, sondern ein dem Ursprunge des Lautes aus einem der fünf Sprachorgane entsprechendes Bild. [3])

Die Gruppe der Kehllaute zählt — abweichend von der alphabetischen Ordnung — das ח vor dem ה, [4]) weil sonst ח vor ע zu stehen käme, diese beiden Consonanten aber im Hebräischen keine Buchstabencombination bilden können; der Eigenname ירחע (I. Chr. 2, 34) beweist nichts dagegen, weil dieser, als Name eines ägyptischen Sklaven, aus der ägyptischen Sprache herzuleiten ist. [5]) — ח und ע sind unter den Kehllauten die am schwersten auszuspre-

---

[1]) Über dessen Benutzung durch I. E. s. Steinschneider, Abr. Ibn Esra p. 80.

[2]) Z 11 b. In Jes. Môra c. 11 nennt er Jezira nicht als Quelle dieser Eintheilung. Abulwalîd (Rikma p. 5) erwähnt sie als alt : וככה חלקו אותם הראשונים על אלה החמשה המוצאים; Salomon Ibn Gabirol im gramm. Gedicht, v. 71, nennt als Urheber derselben : עדת בעלי המסורת. Menachem (Machb. 6 a) hat sie ohne irgend eine Quellenangabe.

[3]) Excurs zu Exod. 20. 1. Das Sefer Jezira II, 3 schildert die 22 Buchstaben als הקוקות בקול חצובות ברוח קבועות בפה.

[4]) Diese Gruppirung der Kehlbuchstaben אח"הע haben übereinstimmend S. Jezira II, 4, Ben Ascher, Dikd. Hat. §. 6, Ibn Gabirol, grammatisches Gedicht, v. 74. Abulwalîd, Rikma c. II. Der Karäer David b. b. Abraham (10. Ihdt.) hat die alphabetische Folge: אהחע; s. Neubauer, Notice p. 42.

[5]) Z 12 a, vgl. Sb. 18 a, 43 b. Auch Menachem (Machb. 10 b) zählt חע sowol als עח unter den im Hebräischen nicht vorkommenden Buchstabencombinationen auf. Abulwalîd hingegen (Rikma, p. 6) sagt eben mit Rücksicht auf ירחע : ויש שימצא הע ולא ימצא עה. Die Conjectur Kirchheim's zu dieser Stelle (Rikma, Anhang p. 242) ist unnütz, aber auch unrichtig, da Abulwalîd solche zweibuchstabige Gruppen anführt, die nur in der einen, nicht in der umgekehrten Reihenfolge vorkommen : ח nach ע, aber nicht umgekehrt. הע ist hier gar nicht am Platze.

chenden;[6]) Kinder können sie überhaupt nicht hervorbringen, die europäischen Christen auch als Erwachsene nicht. Sie sind diesen auch ganz unbekannt.[7]) — Das ע ist der erste aus der Kehle kommende Laut;[8]) daher begann ein berühmter arabischer Sprachgelehrter ein sprachwissenschaftliches Werk mit einem Abschnitte über das ʿAin und nannte sein Buch das B. vom ʿAin.[9])

Nach den Kehllauten folgen in der Reihe der Organe von innen nach aussen: die vier Gaumenlaute, fünf Zugenlaute und ebensoviel Zahn- oder Zischlaute, endlich die Lippenlaute.[10])

Von den Zischlauten[11]) bilden סצש eine besondere Gruppe, indem sie bei der Bildung des Hithpael dem ת nachgestellt werden.[12]) Das ר ist der am schwierigsten, von Kindern gar nicht

---

[6]) Vgl. Menachem, Machb. 6 a b.

[7]) Sb. 18 a ... גם האדומים כולם לא יבטאו בהם כלל אע"פי שיבואו בימים. Im Excurs zu Exodus 3, 15: „Wer von Kindheit an nicht gewöhnt ist, sie auszusprechen, der wird es überhaupt nie können, wie die Christen (הערלים).“ Jesôd Môra c. 11: „Sie finden sich nicht במכתב הערלים“.

[8]) Sb 18 a genauer: והוא תחלת כל האותיות בדרך התולדות בעבור שהוא יוצא מלפנים מהגרון. Menachem l. l. sagt von ח und ע: כי תוצאותם מפנימיות הגרון. Abulwalîd charakterisirt im 2. Cap. des Rikma die Kehllaute nach der natürlichen Reihenfolge ihrer Aussprache und zählt als als ersten das א, als letzten das ע; es beginnt nämlich von dem der Mundhöhle am entferntesten liegenden Kehllaute, während I. E. die umgekehrte Folge beobachtete.

[9]) Z 12 a ספר העין, das ist Chalîl's berühmtes Kitâb-ul-ain. S. Steinschneider in Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Ges. VI, 414. I. E. selbst beginnt den der Einleitung folgenden Theil seines Safa berûra mit einem Abschnitte über die Kehllaute und als ersten das ע.

[10]) Z ib. Jes. Môra c. 11.

[11]) Die Gruppe der Zahnlaute ist bei I. E. nicht nach der alphabetischen Folge geordnet, wie z. B. bei Abulwalîd, sondern — wie in Jezîra II, 3 — זסשרץ, s. Jesôd Môra c. 11, Jesôd Dikdûk p. 28, wahrscheinlich weil der zweite Bestandttheil des Mnemonikon so ein wirkliches Wort bildet. Z 12 a heisst es: ז"ץ שר"ס או הפך הסימן ז"ס שרץ (in ed. Venedig 142 b umgekehrt). Im Excurs zu Exod. 3, 15 vielleicht nur irrthümlich: ז"ש ס"רץ.

[12]) M 21 b unter der Überschrift אותיות השריקה הם סצש . . : השרוקים Das ist nicht so zu verstehen, — wie Heidenheim meint — dass I. E. diese drei vorzugsweise als Zischlaute bezeichnen will; sondern er nennt deshalb nur sie, weil die zu behandelnde Eigenthümlicheit bei der Bildung des Hithpael nur bei ihnen vorkömmt.

auszusprechende Buchstabe, weshalb er auch im Hebräischen nicht verdoppelt wird.[13])

Die Lippenlaute, weil vom äussersten Organe ausgesprochen, heissen auch die „äusseren“, und unter ihnen bilden במף eine besondere Gruppe, hinsichtlich der Veränderungen, denen das verbindende ו vor ihnen unterliegt.[14])

In Bezug auf die uncombinirbaren Buchstaben bei der Bildung hebräischer Wörter findet man Folgendes:[15]) ג ist nicht vereinbar mit ק, צ, ס, ט;[16]) ד nicht mit ט;[17]) ז nicht mit ש, צ, ס, ט;[18]) ט nicht mit ק, צ, ס, ז, ג;[19]) ס nicht mit צ, ט, ז;[20]) ע nicht mit ח;[21]) צ nicht mit ש, ס, ז.[22])

---

[13]) Z 30 b f. Jesôd Môra c. 11: והעד הנערים הקטנים שלא יוכלו לבטא בו עד שיתגדלו ויתחזקו חבלי המוח. In M 25 b bildet ר mit den Kehllauten die Gruppe der „Schwachen“ (החלשים), weil es nur ausnahmsweise — wie Ez. 16, 4 — verdoppelt wird. S. auch oben S. 53.

[14]) M 21 b. Jesôd p. 26, Comm. Exod. 1, 3.

[15]) Z 33 a b. Vgl. dazu Menachem, Machb. p. 10, und die Stelle aus dem Commentare Saadja's zu S. Jezira, bei Kirchheim (Rikma p. 242).

[16]) Menachem hat auch גך.

[17]) Menachem auch דז und דם.

[18]) Menachem hat auch זת; doch nimmt er diese Combination unter die accidentiell — durch Suffigirung — möglichen Gruppen auf. Die Gruppen ח mit אהע hat I. E. gar nicht. Über חע s. Anm. 5.

[19]) Bei Menachem auch טת, טך, טד, während טם fehlt, aber unter den accidentiell möglichen Gruppen steht. Vgl. Abulwalîd, Rikma p. 6: ויש שימצא טד ולא ימצא דט. Indem Abulw. wie I. E. die Gruppe טד für vorkommend erklärt, dachte er nicht, wie Kirchheim wiederum (vgl. Anmerk. 5) irregehend annimmt, an das räthselhafte טדי des Tractates Middôth, sondern an פטדה (Exod. 28, 17). Kirchheim scheint von der Meinung ausgegangen zu sein, dass es sich um Gruppen handle, mit denen ein Wort beginnen könne oder nicht.

[20]) Menachem hat auch סש.

[31]) Menachem auch עא und עה.

[22]) Men. hat auch צט und צך, beide durch Conjugation und Suffigirung möglich. — Bei I. E. fehlen ganz פ mit ב, ק mit ך, ז, ג und תם.

VIII.

Die Buchstaben nach ihren Functionen.

Von den 22 Buchstaben des Alphabets wird die eine Hälfte nur als Bestandtheil der Wurzel verwendet, die andere Hälfte sowol zu Wurzel-, als zu Functionsbuchstaben.[1]) Die 11 Wurzelbuchstaben sind enthalten in dem Mnemonikon כשתיל אב המון[2])

[1]) Diese Zweitheilung des Alphabets rührt nicht, wie Gross, Menach. b. Sar. p. 76, behauptet, von Menachem, sondern von Saadja her, der, wie wir aus der Kritik des Dunasch gegen ihn, Nr. 6, ersehen, auch voces memoriales machte: איתן בשלום כה und טח ספר גזע צדק. Wir finden diese Zweitheilung, wenn auch ohne die Mnemonica, auch bei Saadja's jüngerem Zeitgenossen, David b. Abraham, s. Neubauer, Notice p. 32. Menachem (Machb. Anf. der Einl.) adoptirte Saadja's Mnemonikon der Radicalbuchstaben (Dûnasch, Kritik gegen Men. p. 86, citirt statt טח : חט, ebenso Abulwalîd, Rikma p. 11), macht aber für die Functionsbuchstaben ein neues: שמלאכתו בינה. Dûnasch in der Kritik gegen Menachem, Einleit. p. 5, macht nach seiner Annahme, dass ד und ט Funktionsbuchssaben sind, die zwei Mnemonika: דונש הלוי אמת כטב und חג קץ ספר עז (Vgl. auch seinen Spott gegen Menachems Mnem., ib. p. 86). In der Kritik gegen Saadja a. a. O. hat er statt des erstern Mn. ein anderes ebenfalls seinen Namen andeutendes: אדניה שלו כתם טב. Salomo Ibn Gabirol im gramm. Gedichte v. 80 drückt in dem einen Mnemonikon ebenfalls seinen Namen aus: אני שלמה כותב (der gleichnamige Parchon adoptirt es und behandelt in dieser Reihenfolge die Functionsbuchstaben, Machb. ed. Stern Einleitung); das andere ist das von I. E. angenommene: קט צח גזע ספרד und deutet mit dem ersten Wort das stehende Epitheton des Dichters הקטן, mit dem letzten seine Heimat Spanien an. Abulwalîd wurde von seinen Schülern ersucht, ihnen Mnemonika eigener Erfindung zu geben; er combinirte: טקס עז נד חף צר und שלומי אך תבנה (Rikma c. 5 Ende). In der letztern Reihenfolge behandelt er auch in c. 6 die Funktionsbuchstaben, Ein auf Moses Kimchi zurückgehendes Mnem. (משה כתב אלינו s. David Kimchi, Michlôl 38 a ed. Lyk.) hat Profiat Duran (Maase Efod p. 63) angenommen und nach seiner Reihenfolge die Buchstaben behandelt. Dieses Streben der Grammatiker, auf solche Weise das Gedächtniss ihres Namens zu erhalten, erinnert an die Messiasnamen, mit denen die verschiedenen Tannaitenschulen den Namen des betreffenden Meisters verherrlichten (bab. Synh. 98 b unten).

[2]) Sb 31 a, Z 14 b, Jesôd p. 3, Jes. Môra c. 11 Anf., Comm. Koh. 7, 27. In Jes. Môra rühmt er das Zeichen als „Einsicht lehrend“: אות מבין השכל,

oder ישׁ׳ת לך אב המון;[3]) die 11 Functions- (Servil-) Buchstaben in dem Mnemonikon קט צה גזע ספרד[4]) oder גט חסד קצר זעה[5])

Bei dieser Zweitheilung der Buchstaben ist das Princip zu erkennen, dass die härtesten und schwersten Laute der fünf Classen zu ausschliesslichen Wurzelbuchstaben, die leichter auszusprechenden zu Functionsbuchstaben bestimmt wurden.[6])

Weder ד, noch ט sind Functionsbuchstaben, wie Dûnasch b. Labrât annahm, da sie in den von ihm gebrachten Beispielen nur an Stelle des ת stehen, das Beispiel für ד (הזדמנתון Dan. 2, 9) zudem ein aramäisches Wort ist.[7]) Die Ansicht Abulwalîd's, das הזכו, Jes. 1, 16 aus הזדכו entstanden sei, ist zu verwerfen und die

---

welche Worte selbst wieder die Functionsbuchstaben enthalten. Daselbst sagt er, ebenso wie in Z, um anzudeuten, dass in אב המון sein Name אברהם (s. Gen. 17, 5) enthalten sei : כאשר הוא שמי. Diese einfachen Worte hat der Herausgeber S. G. Stern (Prag 1833, p. 36 a b) auf sonderbare Weise missverstanden und ebenfalls als Mnem. erklären wollen.

[3]) So in M 3 a.

[4]) So Z 14 b nach Ibn Gabirol, s. Anm. 1.

[5]) M. 3 a, Sb 31. Dieses Mnemonikon gefiel Profiat Duran (Maase Efod a. a. O.) besser als die übrigen. Auch Elija Levita in seinen gramm. Strophen פרק שירה (Pirke Elija ed. Venedig 1546), p 48 a nimmt es an. Von ähnlicher Bedeutung ist das Mnem. in dem Pseudo-Ibn Esra'schen — Kimchi'schen — Comm. zu Esra 1, 1 : רגז קטף עץ חסד.

[6]) Z 14 b, Jesôd Môra c. 11, Sb 43 b, Excurs zu Exod. 3, 15; citirt von Profiat Duran (ib. p. 63).

[7]) Z 17 a. Aus Sj Nr. 6 ergiebt sich scheinbar, dass I. E. die Ansicht Dûnasch's gebilligt hätte. Es heisst da zum Schluss : אחר שמצאנו אם תבעיון בעיו במקרא (Jes. 21, 12) הנה דברי ר' אדונים בט' וד' נכונים גם דברי הגאון אינם רחוקים. Doch verschwindet die Schwierigkeit dieses auch an sich fast unverständlichen Satzes durch Vergleichung mit der Handschrift Pinskers (s. Geiger, Jüd. Zeitschr. IV, 293). Dort ist als besondere Nummer Folgendes zu lesen : נבעו מצפוניו (Ob. v. 6) אמר הגאון שמצאנו כי תבעיון בעיו בלשון המקרא הנה דברי ר' אדונים נכונים גם דברי הגאון אינם רחוקים. Dies muss zunächst selbst ergänzt werden, nach der Kritik des Dûnasch g. Saadja Nr. 8, indem zwischen הגאון und שמצאנו folgende Sätze eingeschoben werden : כי נבעו מן לשון המשנה ואחר כי הם ע' מילה שלא ימצא דומיהן במקרא בלתי מל' המשנה שקורין לרועה מבעה (Baba Kamma 1, 1) ור' אדונים אמר כי אין זכר לרעיה בפסוק זה כל עיקר . . . אלא אם יחקור עליהם וידרשם כמות אם תבעיון בעיו . . . ואחר — — In der Lippmann's Ausgabe zu Grunde liegenden Handschrift des Sj war dieser Artikel schon in der verstümmelten Form, die er in Pinskers Handschrift hat, an den Schluss von Nr. 6 gerathen, mit dieser verschmolzen, worauf eine spätere

des Mose Ibn Ģikatilla vorzuziehen, dass die Form התזכו zu Grunde liegt.[8]) Jedoch kann das ד sowol ausfallen, wie in אחת = אחדת, ללת (I. Sam. 4, 19) = ללדת,[9]) als auch paragogisch der Wurzel vorgesetzt werden, wie in דמשק, Amos 3, 12.[10]) —

Das ר ist kein Functionsbuchstabe, daher darf שרביט nicht als erweiterte Form von שבט aufgefasst werden;[11]) ebensowenig darf man גרותיו Jes. 8, 7 durch Ausfall des ר aus גדרתיו entstanden denken.[12])

Die wichtigsten Funktionsbuchstaben sind diejenigen, denen die wichtigsten Stellen im Alphabete eingeräumt sind.[13]) Sie sind

---

Hand vor נכונים das irreführende : בט' וד' hinzusetzte. — Über ד s. auch Comm. Amos 3, 12 : ודע כי הדלת אינה מהאותיות שהם לשרת.

[8]) Z 17 a, M 21 b. Über diese Controverse s. die Stelle im Mustalhik Abulwalîd's (Opuscules ed. Derenbourg) p. 129—141, citirt in Rikma p. 11; ferner den Zusatz Mos. Ibn Ģik.'s zu I. Ch. Art זכה, N. p. 75, wo übrigens Moses Ibn Ģik. sich nicht entschieden für התזכו ausspricht, sondern eher zu הזדכו hinneigt (in der Della Torre'schen Hdschr. fehlt der Zusatz). — Im Jesôd p. 28 heisst es darüber : ואמרו המדקדקים כי רחצו הזכו נדגש הזין לחסרון תיו התפעל וככה היה ראוי להיותו הזדכו [ואחרים אמרו הדזכו] והראשון קרוב אלי. Die eingeklammerten Worte müssen vor וככה gelesen werden. — Im Comm. zu Jes. 1, 16 bloss : ובולע התיו בדגשות הזין.

[9]) Z 16 b, Jesôd p. 27. Als Urheber der Ansicht nennt er an beiden Stellen Moses Ibn Ģikatilla, den er im Excurs zu Koh. 7, 27 — angeführt M. 13 a — nicht erwähnt. Über אחת s. auch Jes. Mispar p. 136, Sb 44 b; über ללת Sj Nr. 23, wo I. E. damit die Ansicht Saadja's vertheidigt, זבת (Exod. 3, 8) hänge mit זבד (Gen. 30, 20) zusammen. Die Form ללת erklärt Abulwalîd im Mustalhik (Opuscules, p. 153 ff.) für ungemein schwierig und schlägt, nachdem er auch die Ableitung von ילד erwähnt, drei mögliche Wurzeln vor : ללה, לתת. לת. Im Wörterbuch bringt er keine dieser Wurzeln. Über ללה s. I. E., Comm. Exodus 36, 12.

[10]) M. 13 a, Z 16 b, Comm. z. St. Abulwalîd bringt das Wort unter dem Artikel משק seines Wörterbuches (p. 396) und verweist auf seine Erläuterung des Wortes in Cap. 6 des Rikma (p. 33 f.)

[11]) Comm. Esther 4, 11.

[12]) Com. Jes. 8, 3.

[13]) S. oben S. 47. I. E. — wie vor ihm Menachem und Dûnasch — führt diese Lautgruppe nicht als אהוי an, sondern als יהוא, womit nicht das Zeitwort in Koh. 11, 3 gemeint ist, sondern der israelitische König dieses Namens. Daher sagt I. E. im Comm. Num. 11, 11 von der häufigen Omission dieser Buchstaben : אין תימה לחסרון המלך יהוא; und im Räthsel über dieselben : שאלו למלך ישראל.

leicht auszusprechen, aber schwerwiegend an Bedeutung; sie kommen in Verbindung mit den Vocalen vor, so dass sie alle Dehnbuchstaben sind; sie sind bald hörbar, bald occultirend, werden bald hinzugesetzt, bald hinweggenommen, bald assimilirt, bald mit einander vertauscht.[14]) Es ist kein Buchstabe oder Vocal denkbar, dem nicht einer dieser vier Buchstaben sich anschlösse.[15]) Das ה ist kein eigentlicher Dehnbuchstabe, nach Ansicht aller Grammatiker, pflegt jedoch an die Stelle eines der drei andern gesetzt zu werden.[16]) Als occultirender Buchstabe kömmt ה nur am Ende, nicht auch in der Mitte des Wortes vor; eine Ausnahme bilden zusammengesetzte Eigennamen, wie פדהאל, עשהאל.[17])

Es ist nicht zu verwundern, dass die genannten vier Buchstaben, als sehr oft angewendet, auch oft ausfallen.[18]) Ausser ihnen pflegen noch zwei andere Buchstaben auszufallen: נ als erster, mittlerer und letzter Radical (Beisp. אמת, בת, תנו)[19]) und ל im einzigen Verbum לקח; denn נתעו (Hiob 4, 10) gehört nicht zu לתע, wie Abulwalîd behauptet.[20]) Die beiden Buchstaben, und nebst ihnen das ת, werden auch mit andern Buchstaben assimilirt.[21])

---

[14]) Excurs zu Exod. 3, 15. Kürzer Sb 22 a: פעם נוספים ופעם נעדרים ופעם מתחלפים זה בזה; S. Haschem c. 3: ע״כ היו בלשון הקדש אותיות אה״וי למשוך ולנוח ולהתחלף.

[15]) Comm. Koh. 7, 20: ולא יתכן שימצא אות או תנועה רק שיהיה אחד מהם נמשך עמו.

[16]) Jesôd p. 17: וזאת דעת כל המדקדקים כי הה״א איננו מאותיות המשך רק יתחלף עם שלשת רעיו. Vgl. Sj N. 140. In M 13 a widmet er den drei Buchstaben אוי unter der Überschrift הנמשכים einen besondern Abschnitt. Vgl. I. Ch. N. 6, D. 6 f.

[17]) M 13 b. S. Comm. Exod. 7, 22; Lev. 15, 31.

[18]) M 21 b. Anf. des Absch. החסרים: אין תמה לחסרון אותיות יהוא בעבור רובי תוצאותיהם. S. Anm. 13.

[19]) Ib. Vgl. Comm. Exod. 2, 5; ib. 5, 9; Koh. 9, 11.

[20]) M 22 a. Vgl. Abulwalîd, Wörterbuch p. 360 und Rikma p. 145; I. E. im Comm. Hiob 4, 10. Über Ausfall und Assimilirung des נ spricht I. E. im Comm. zu Exodus 2, 1.

[21]) M 31 b, Abschnitt המבולעים. I. E. bespricht dort nur die Assimilation mit andern Buchstaben; über die mit dem gleichen Consonanten s. Comm. Gen. 19, 19; Lev. 21, 4. — Über die Assimilation des נ s. Comm. Num. 24, 6; Deut. 29, 28; über die des ת (beim Hithpael) s. Comm. Lev. 11, 24; 13, 55; 18, 24; Num. 9, 6; Deut. 24, 4; Jes. 14, 14; 52, 5; 54, 14; Hosea 2, 18; ψ 73, 28; Koh. 7, 17; Dan. 2, 1. —

Jona b. Chisdai hat für לקח eine zweite Wurzel נקח angenommen und weder Omission, noch Assimilation des ל für möglich erklärt.[22])

IX.

Die Vocale. Schewa. Dagesch.

Bei Untersuchung der Vocale, „die sieben Könige“ genannt,[1]) findet man, dass drei derselben, Cholem, Chirek, Pathach (ô, i, a), die Grundlaute sind, aus denen die anderen sich zusammensetzen.[2]) Diese drei Grundvocale entsprechen den drei fundamentalen Be-

---

[22]) M 32 a, in Z 52 a ist zu ergänzen : ויאמר ר׳ [יונה בן] חסדאי הלוי. In Rikma p. 86 wird er, als Urheber dieser Ansicht über לקח, Abulwalîd b. Chisdai genannt.

[1]) Gewöhnlich wird angenommen, dass diese Benennung für die Vocale ihnen im Gegensatze zum „dienenden“ Schewa zukömmt. David Kimchi, zu Anfang des Abschn. vom Schewa (Michlol ed. Lyk p. 138 b) sagt ohne Beziehung auf den von ihn gar nicht angeführten Terminus „Könige“ für die Vokale : השוא איננה תנועה אך היא משרתת התנועות. Elija Levita beginnt ein metrisches Stück über das Schewa (Pirke Elija ed. Ven. p. 58 a) : אשר נקרא משרת למלכים; und vorher (ib. p. 55 b) : אלה המלכים עשרה . . . . . אחד משרת אל כלם ושמו שוא ולכך נברא. Bei ihm sind nach dem neuen Vokalsystem schon „zehn Könige“. — Indessen aus dem Ausdrucke Ben Ascher's (Dikd. Hat. §. 10) : והם שבעה מלכים בכ״ב מומלכים — scheint hervorzugehen, dass die Vocale als die Beherrscher der Buchstaben (Consonanten) so genannt werden. In diesem Sinne nennt Menachem (Machb. Einl. 4 a) die Vocal- und Accentzeichen die Herrscher des Wortes : ותכון המלה תחת ממשלתם והמה מושליה ואוחזיה; ib. 7 b sagt er von den Vocalen : אלה האותיות . . . יש שוטרים עליהם ומושלים אותם. — Dûnasch nennt mit einem andern, aber gleichbedeutenden Bilde die Vocale „die Väter der Rede“, Kritik gegen Men. p. 5 : ראותך אותם מחולקים אבות המבטא שבעה. Vgl. ib. p. 21, letzte Zeile : לשתי (sic) אבות מאבות המבטא; und p. 22, Z. 3 : והפכו מאב לאב. Diesen Ausdruck entlehnt R. Tam (ib. p. 39) dem Gegner und wendet ihn an, um die fundamentale Bedeutung der Zeitwörter zu bezeichnen : אך לא באתי להגיד לך רק שרשי הלשון ואבות המבטא אשר הם הפעלים.

[2]) Z Anfang. Über die gleiche Eintheilung der Vocale bei Jehuda Hallewi und die Differenz zwischen diesem und I. E. s. Cassel zu Kusari II, 80 (p. 182 f.).

wegungen in Gottes Welt,[3]) wie ja überhaupt die Thätigkeit der Seele der Gottes ähnlich ist, in dessen Ebenbilde sie geschaffen ward. Diese drei Bewegungen sind : die vom Mittelpunkte der Erde sich entfernende, nach oben gerichtete (Luft und Feuer); die entgegengesetzte, zum Mittelpunkte hin (Wasser und Erde); die um den Mittelpunkt gehende, peripherische (die Sphären).[4])

Das Chôlem (ô) entspricht der Bewegung nach oben, was die arabischen Grammatiker veranlasste, diesen Vocal als Erhöhung, Erhebung zu bezeichnen (الرفع); auch merkt man bei der Aussprache desselben, dass die Zunge sich erhebt.[5]) Demgemäss ist das Zeichen des Cholem ein oben gesetzter Punkt, jedoch an einer solchen Stelle, dass er weder mit dem Accentzeichen Rebia, noch mit dem Punkte des ש collidiren könne. Der Name Ch. bedeutet „vollständig", nach dem talmudischen חלים (b. R. H. 28 a) und dem biblischen Verbum חלם (Jes. 38,16; Hiob 39, 4); denn die übrigen Vocale sind diesem gegenüber mangelhaft. Auch der Name מלא פום „Mundfülle" wird gebraucht. Das Ch. kann der König der Könige heissen, weil es allein von allen Vocalzeichen oben gesetzt wird.[6])

Das Chirek (i) bildet einen Gegensatz zum Chôlem und wird durch eine Bewegung des Sprachorganes nach unten hervorgebracht, daher sein Zeichen ein unten gesetzter Punkt. Den Namen חירק hat es daher, dass man bei seiner Aussprache mit den Zähnen zu knirschen scheint. Die arabischen Grammatiker nennen es „Bruch" — كسر, — was das Gegentheil von Chôlem, „vollständig" anzeigt.

Das Pathach (a) bedeutet, wie sein Name zeigt, Öffnung des Mundes. Sein Zeichen ist eine Linie, eine Andeutung der Kreislinie, da dieser Vokal der peripherischen Bewegung entspricht. Es

---

[3]) Steinschneider (Abr. Ibn Esra p. 84) macht für diese Vergleichung darauf aufmerksam, dass der Vocal in der arabischen und der ihr nachahmenden hebr. Grammatik Bewegung heisst.

[4]) Was bisher und im Folgenden von den Vocalen gesagt ist, findet sich in den ersten Abschnitten des Z, zu Anfang von M, ferner kurz in dem grammatischen Abriss der Einleitung zum Pentateuchcommentar (s. oben S. 24), endlich auch theilweise am Schlusse des Jesôd Dikdûk.

[5]) M 5 b.

[6]) M 2 b : והוא מלך מלכים בעבור שהוא לבדו גבוה.

wird unten gesetzt, weil es oberhalb des Buchstaben mit dem Rafe-Strich collidiren würde.

Das grosse Kamez (â)[7]) entsteht aus ô und a, daher sein Zeichen : ein Strich mit einem Punkt darunter; sein Name weist auf die Zusammenziehung des Mundes hin.

Das Schurek (u) ist aus o und i zusammengesetzt; daher sein Zeichen — wenn plene geschrieben : וּ — ein Punkt in der Mitte, zwischen dem oben gesetzten Punkte des ô und dem unten stehenden des i die Mitte haltend. Wenn ohne ו geschrieben, ist das Zeichen, mit ähnlicher Bedeutung, ein Punkt zwischen zwei anderen. Der Name ist von der Gestalt des Mundes bei der Aussprache des u hergenommen, die der Mundform eines „Pfeifenden“ ähnlich ist. Es heisst auch קִיבּוּץ פּוּם, Zusammenziehung des Mundes.[8])

Das kleine Kamez (ê, Zere) entsteht ebenfalls aus ô und i, doch mit dem Unterschiede, dass es mehr dem i zuneigt, während, wie die **arabischen** Grammatiker lehren,[9]) das Schurek mehr zum ô hinneigt. Dieser Entstehung entspricht das Zeichen des ê, aus zwei Punkten bestehend; diese werden neben einander gesetzt und nicht unter einander, weil mit zwei senkrechtstehenden Punkten das Schewa bezeichnet wird. Der Vocal heisst deshalb das kl. Kamez, weil ihm stets, wie dem grossen Kamez, ein Dehnungsbuchstabe — geschrieben oder hinzudenkend — nachfolgt.

Das kleine Pathach (e, Segôl) ist aus ê und a zusammengesetzt : in den Ländern des Ostens liest man es auch mit einem zwischen a und e stehenden Laute. Von seinem Zeichen bedeuten die zwei horizontalen Punkte das kleine Kamez (Zere); der unter ihnen in der Mitte stehende Punkt vervollständigt das Zeichen zu einem kleinen Kreise, wie denn der zweite Grundvocal, das Pathach, der Kreisbewegung entspricht.

Das Schurek ist dem Chôlem zunächst verwandt, darum kann

---

7) Über die Aussprache desselben s. oben S. 37, A. 7.

8) Im kurzen Comm. zu Exod. 30, 32 (p. 96) wendet I. E. auf diesen Vocal אֹסֶף, das Synonym von קבץ an : והיה היו"ד (in ייסף) ראוי להיותו מאוסף בשורק.

9) Dhamma ist nämlich sowol u, als o.

der eine Vocal an die Stelle des andern treten.[10]) In Fällen wie ויקם ist an die Stelle des Chôlem das gekürzte Kamez (קמין חטף) getreten.[11]) Letzterer Vocal wechselt auch mit Schûrek.[12]) Für dieses findet man zuweilen Chirek.[13]) Für Chirek wird zuweilen Zere gesetzt,[14]) und Chirek selbst tritt manchmal an die Stelle des Pathach.[15])

Die sieben Vocale entsprechen den sieben Wandelsternen: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond;[16]) das Schewa hingegen entspricht der gleichmässigen Bewegung der obersten (Fixstern —) Sphäre: dies ist auch im Namen ausgedrückt, der Gleichmässigkeit bedeutet.[17]) Sein Zeichen besteht aus

---

[10]) M 6 a. S. Sj N. 146: החולם והשורק יתחלפו בפעלים ובשמות. Vgl. Comm. Gen. 49, 6; Deut. 6, 11; Jes. 25, 10; 60, 1; Joel 1, 8; ψ 69, 21; 80, 19; Koh. 9, 1.

[11]) M ib. S. Comm. Gen. 2,2 (1. Rec. p. 13) בקמץ חטף שהוא אחי החולם ...

[12]) S. Comm. Lev. 19, 21.

[13]) M 7 b, Beispiele ויישם Gen. 50, 20 und ופתחו Jes. 60, 11. Im Comm. zu ersterer Stelle verwirft er diesen von Abulwalîd (Mustalhik, Opuscules p. 32) angenommenen Vocalwechsel als unwahrscheinlich und erklärt ויישם als Kal nach dem Muster וייצר. Auch in Bezug auf ופתחו entscheidet er sich im Comm. zur Stelle, ebenso nachträglich in M ib., für die den Vocalwechsel entbehrlich machende Erklärung. Weitherziger ist I. E. hinsichtlich des möglichen Vocalwechsels in der Polemik gegen Dûnasch, Sj N. 4: שמצאנו כל התנועות מתחלפות זו בזו.

[14]) M 8 a.

[15]) Z 71 a.

[16]) Z 2 b. Die Bemerkung: ושני המאורות הגדולים מהם הם חמה ולבנה והמשת המשרתים . . . והנה תנועת הפתח כנגד כוכב העליון — soll wol sagen, dass die zwei grossen Himmelsleuchten dem Cholem und Chirek, der oberste der Planeten aber, Saturn, dem Pathach entspreche. Im Buche Jezira werden die sieben Doppellaute בגד כפרת den sieben Planeten verglichen. Von den „Gelehrten seiner Zeit" theilt I. E. zu Exod. 20, 17 eine Parallele des Dekaloges mit den Sphären mit.

[17]) Z 2 b: ודע כי מלת שוא מגזרת נשתוה (Prov. 27, 16) כי הוא כנגד גלגל העליון שיש לו תנועה אחת שוה. Gemeint ist die nach dem ptolemäischen Weltsystem angenommene Umdrehung des Fixsternhimmels in 24 Stunden, die sich durch ihre Gleichmässigkeit vor der Bewegung der Planetensphären auszeichnet. S. Jesôd Môra c. 12 Anfang: כוכבי הגלגל הגדול המקיף תנועתם אחת וערך מרחקם זה אל זה אחד שוה לעולם. Diese Etymologie des Namens שוא beweist, dass I. E. die Schreibung des Wortes mit ב für unrichtig hielt. Im Dikd. Hat. Ben Ascher's ist die Schreibung שוא

zwei gleichen Punkten, welche die zwei Bewegungen der obersten Sphäre, die sogenannten grossen Bewegungen, andeuten.[18])

Das Schewa wird nicht für sich gelesen, sondern — als bewegliches — mit dem folgenden oder — als ruhendes —mit dem vorhergehenden Vocale.[19]) Die Regel Ibn Chajûğ's, dass von zwei am Ende des Wortes stehenden Schewa das zweite mit dem folgenden Worte als bewegliches zu lesen ist, z. B. וַיֵּשְׁתְּ מִן (Gen. 9, 21) = וַיֵּשְׁ תְּמִן, wird durch solche Beispiele hinfällig, in denen das folgende Wort mit einem Schewa beginnt, zum Beispiel Gen. 9, 28, oder das Wort selbst in der Pause steht, also kein Wort nachfolgt, wie Gen. 27, 38 und 45, 14.[20])

Nach dem beweglichen Schewa darf kein Dagesch stehen. Eine Ausnahme bildet שְׁתַּיִם, welches zur Beseitigung dieser Anomalie אשתים zu lesen, um das bewegliche Schewa zu einem ruhenden zu machen, — wie die Juden mancher Gegenden thun,[21]) — wegen solcher Fälle wie משתים (Jona 4, 11) nicht angeht.[22])

Das Dagesch zeigt an :[23]) 1. die schwere Stammform (Piel) des Zeitwortes; 2. den Ausfall eines doppelten Consonanten. 3. Es

---

ebenfalls die anerkannte. Der Karäer David b. Abraham schwankt zwischen שוא und שבא (s. Neubauer, Notice p. 43 u. bes. p. 82. A. 2). Die Spanier, z. B. Menachem b. Sarûk, Abulwalîd schreiben mit ב, ebenso Moses Kimchi, während David Kimchi שוא schreibt. In ed. Nutt der Übers. Mos. Ibn Ğikatilla's von I. Chaj. ist שוא herrschend, während die Della Torre'sche Handschrift stets שבא hat.

[18]) Z 5 a : כי יתכן ששמו השוא שתי נקודות שוות בעבור היות לגלגל העליון שתים תנועות והם התנועות הגדולות. Die zwei Bewegungen sind : 1. Die 24-stündige, von der in der vorigen Anm. die Rede war. 2. Die innerhalb 36,000 Jahren sich vollziehende Bewegung der Fixstern-Sphäre. Auf diese zweite Bewegung, die I. E. gemeint haben muss, machte mich mein College Dr. Kaufmann aufmerksam.

[19]) M 2 b f. Im Comm. zu Exod. 1, 7 erklärt er die Benennung שוא נע mit den Worten : כי הוא כמו תחלת נוע השפה.

[20]) M 3 a, Z 2 a. In Z nennt er als Urheber der abgewiesenen Ansicht bloss יש אנשים. I. Ch. selbst constatirt (N. 6, D. 6) Fälle wie Gen. 27, 38 als Ausnahme.

[21]) S. oben S. 37, Anm. 7.

[22]) S. ausführlich hierüber Pinsker's Anmerkung zu Jes. Mispar p. 141 f.

[23]) M 31 a. Abschn. הדגושים.

steht am Ende des Satzes[24]) zum Nachdrucke, wie הדלו׃ Ri. 5, 7, נזלו׃ Jes. 63, 19. 4. In einigen Fällen ist es ohne bestimmte Ursache zu finden.[25]) — In den Fällen, wo die Consonanten לנת mit anderen assimilirt werden, wird dies ebenfalls durch Dagesch angezeigt.[26]) Endlich bezeichnet Dagesch die starke Aussprache der Buchstaben בגד כפת.[27]) Zu den Buchstaben mit doppelter Aussprache zählt der Verfasser des B. Jezîra ausser diesen sechs auch das ר, nach der Aussprache der Palästinenser.[28])

X.

Die Accente. Die Pause.

Die zwölf trennenden Accente entsprechen den zwölf Theilen der Sternbildsphäre.[1]) — Es giebt Wörter, die stets den Accent auf der vorletzten Sylbe haben, und andere, die stets auf der letzten betont sind. Zuweilen wird der Accent von der letzten auf die vor-

---

[24]) Für סוף מלה muss nach Z 70 b סוף פסוק gelesen werden. Vgl. Comm. Jes. 63, 19 : ונדגש למד נזלו בעבור שהוא סוף פסוק על משקל (Exod. 8, 14) ולא יכלו. Das andere Beispiel zeigt, dass סוף פסוק im weiteren Sinne zu nehmen sei und auch die durch Athnach bez. Pause bedeutet. Im Comm. zu Exod. 18, 26 nennt I. E. als drittes Beispiel תהתלו Hiob 13, 9. — Im Übrigen vgl. Abulwalîd, Rikma p. 144.

[25]) In Z 70 b citirt I. E. die Ansicht Abulwalîd's (s. Rikma 143 f.), das grammatisch unnötige Dagesch sei der deutlichen, feineren Aussprache wegen gesetzt : לדבר בלשון צחות (Dagesch euphonicum). S. noch Comm. Exod. 2, 3 (beide Rec.), Exod. 15, 17, ψ 141, 3.

[26]) M 31 b, Abschn. המבולעים.

[27]) M 30 b הרפים, החזקים.

[28]) Das denkwürdigste Zeugniss über die den Palästinensern eigene doppelte Aussprache des ר ist der davon handelnde Abschnitt bei Ben Ascher, Dikd. Hat., §. 7 (והוא לבני ארץ ישראל לבדם והוא קשור בלשונם). Abulwalîd (Rikma p. 7) berührt, mit Verweisung auf das alte Kitâb-ul-Musawwatât (ספר הקולות), die von den Tiberiensern erhaltenen verschiedenen Regeln für die Aussprache des ר.

[1]) Z 2 b. גם הטעמים שנים עשר כנגד חלקי גלגל המזלות. So schon B. Ascher, Dikd. Hat. §. 17 : הטעמים שנים עשר רשומים במאורות מקוימים. Im B. Jezira werden mit den zwölf Sternbildern die sog. einfachen Buchstaben verglichen.

letzte Sylbe verlegt oder umgekehrt.[2]) — Durch die Stellung des Accentes werden Wortformen gleichen Klanges, aber verschiedener Bedeutung unterschieden.[3])

Sôf Pasûk und Athnach als Anzeiger der Pause sind von gleicher Einwirkung auf die Vocale; das letztere Accentzeichen bildet einen Einschnitt im Verse, analog der Cäsur nach der ersten Halbzeile eines metrischen Verses.[4]) Auch Zakêf Katôn bezeichnet einen Ruhepunkt im Inhalte des Satzes und bewirkte daher oft pausale Veränderung des Wortes. Es wird mit dem Zeichen des

---

[2]) M 36 a b, Abschn. העולים und היורדים. In diesen kurzen Abschnitten berührt I. E. besonders Fälle der Zurückziehung des Accentes und die Einwirkung des Waw conversivum. — Einzelne hieher gehörige Fragen behandelt er zerstreut in den Abschnitten über die Bildung der Tempora; nicht gar häufig lenkt er in seinen Commentaren die Aufmerksamkeit auf die Regeln der Accentuation und die Ausnahmen von denselben. Über מלעיל und מלרע beim Waw conv. Comm. Gen. 8, 11 (wozu Abulwalîd, Mustalhik p. 28 zu vergleichen); Exod. 8, 7; ib. 26, 33; Lev. 26. 4; Num. 11, 1; Jes. 7, 19; Gen. 6, 6 (1, Rec. p. 18). Über zurückgezogenen Accent: Comm. Gen. 12, 13; Exod. 2, 3; Lev. 7, 8; ψ 37, 20; ib. 58, 9; ib. 73, 10; ib. 114, 7; ib. 137, 7; Koh. 7, 27; Dan. 10, 1. Über Accent auf penultima bei paragogischer Endsylbe: Comm. Exod. 22, 18 (k. Rec. p. 64); ib. 30, 14; Jesaia 2, 7; Hosea 7, 4; ψ 66, 5; 116, 15; Echa 1, 1. Über Accent auf der Endsilbe beim Imp. fem. sing.: Comm. Jes. 21, 2; ib. 51, 9. —

[3]) S. M 36 a über חרש Josua 2, 1 und חרש Lev. 19, 14; Comm. Exod. 26, 12 über עודף (Participium) und עדף (Nomen); Comm. Esther 3, 15 נבוכה Perfectum, נבוכה wäre Participium; Comm. Gen. 29, 6 באה und באה; Comm. Num. 11, 8 שמן [ה] und שמן (vgl. Dûnasch, Kritik g. Menachem p. 14); M 53 b, Comm. Gen. 24. 6 und Jes. 7, 4: השמר bedeutet „hüte dich", השמר „verhalte dich ruhig" (von שמרים, vgl. Jer. 48, 11). Die letztere Unterscheidung citirt Abulwalîd im Wörterbuche p. 733 als die gebräuchliche (vgl. Raschi zu Jes. 7, 4); sie stammt von Dûnasch (Kritik gegen Saadja N. 121 b, p. 42) und wird im Sj N. 92 — im Gegensatze zu den angeführten Stellen — von I. E. verworfen. Dieser improvisirt dabei den Grundsatz, dass der Accent nur bei gleichlautenden Nennwörtern, nicht aber bei solchen Zeitwörtern einen Unterschied der Bedeutung begründen könne. — Es sei noch erwähnt, dass Jehuda b. Bileam in der Einleitung zu seinem Taame Hammikra (mir liegt die Abschrift Pinsker's vor) die Frage nach dem Nutzen der Accente mit dem Hinweise auf ihre unterscheidende Wirkung beantwortet.

[4]) Z 2 b: משפט אחד להם וכאלו הוא חצי חרוז . . .

Schewa geschrieben, weil es gleich diesem einen Ruhepunkt im Sprechen bedeutet.[5]) — Die Veränderungen, die in der Aussprache der Wörter durch die Pause bewirkt werden, sind so mannigfaltig, dass ein ganzes Buch sie nicht fassen könnte.[6])

Das Unterbleiben der Veränderung des Vocales in der Pause bei Nominalformen wie נַעַר, רַחַב, bei Zeitwortformen, wie וַיֵּלַךְ, יֵרַד, וַיֹּאמַר, beruht auf dem Umstande, dass die betreffenden Vocale selbst durch Verwandlung aus einer andern Vocalstufe (Pathach aus Segol) entstanden sind.[7])

Durch die nichtpausale Form beim Athnach, z. B. ψ 45, 6, 119, 66, wollte zuweilen der Urheber der Accente andeuten, dass das betreffende Wort auch zur folgenden Vershälfte zu lesen sei.[8])

---

5) M 35 b, Abschn. הגבוהים. Diese Benennung soll die hervorragende Stellung des Accentzeichens für ז"ק ausdrücken; vgl. Dikd. Hat. p. 18: והוא מכל טעם שקף.

6) M 25 b—29 b, Abschn. הסמוכים (הם על דרכים רבים וספר לא יכילם). I. E. behandelt in diesem Abschnitte die Pausalformen als Gegensatz zu den Binnenformen unter demselben Gesichtspunke, wie den Status absol. im Gegensatz zum St. constructus. סמוכים heissen die Wörter in der Anlehnung (St. constr., Binnenform), מוכרתים in der Trennung und Abschliessung (St. abs., Pausalform). Vgl. Rikma c. 19, p. 120 f. Über Pausalformen s. noch Comm. Exod. 29, 35; Jes. 60, 9; ψ 21, 3; ib. 68, 26; Ruth 2, 14; Exod. 5, 7.

7) M 8 b, Z 2 b f. Diese Regel beruht auf der Ausführung Abulwalîd's im 6. Capitel des Rikma (p. 41) über die Nichtverwandlung eines aus ê entstandenen a in Kamez; Abulwalîd betont die Wichtigkeit dieses Lautgesetzes, das er zuerst entdeckt habe. Der Ausdruck I. E.'s (Z 2 b): והנה עלה מדרגה אחת להיות בפתח beruht auf dem Abulwalîds daselbst: וכאשר ירד מה שיצא מהצרי אל הפתח ממדרגתו. Indessen wendet Abulw. dieses Gesetz der Nichtumwandlung des Pathach in Kamez bei der Pause bloss auf Verbalformen wie וינפש (Exod. 31, 17) המעד (ψ 69, 24) an — ויאמר citirt er gar nicht —, während I. E. unpassender Weise auch unbetonte Sylben wie שַׁעַר, רַחַב derselben Analogie unterwirft, ohne zu bedenken, dass im שַׁעַר die Pause ohnehin schon auf die erste Sylbe einwirkt. Abulw. a. a. O. citirt ausdrücklich שַׁעַר neben אָרֶץ als Beispiel der Umwandlung des Pathach in Kamez.

8) M 26 b: ויתכן שלא עשה זה בעל הטעמים כי אם לטעם שהענין יתחלק כה וכה. Im Comm. zu ψ 45, 6 drückt er dies so aus: כי היא תשרת בעבור שתי מלות; das Wort יפלו ist also gleichsam am Beginn des zweiten Halbverses zu wiederholen. Im Comm. zu Exod. 18, 26 nennt er noch ימינך ψ 110, 5 mit dem Zusatze ורבים כאלה; er sucht dort die Anomalie mit der Annahme zu rechtfertigen, dass Athnach keine so grosse und unbedingte

XI.

Buchstabenwechsel. Vocale bei Kehllauten. Erleichterung der Aussprache.

Mit einander vertauscht werden im Hebräischen [1]) : 1. Die schwachen Laute אהוי, ihrer Natur nach. [2]) 2. מ und נ, die zwar nicht von einem Organe herstammen, aber dennoch in der Aussprache verwandt sind, da beide mit Hilfe der Nase gesprochen werden. [3]) 3. ה mit ת wegen Ähnlichkeit der beiden Schriftzeichen. [4]) — Ihres identischen Lautes wegen werden auch שׂ und ס mit einander vertauscht. [5]) — Worterklärungen, bei denen die Ver-

---

pausale Wirkung habe, als Sôf Pasûk. Vgl. noch Comm. Gen. 45, 2, wo auf Echa 3, 1 hingewiesen wird. Zu letzterer Stelle erklärt er die Nichpausalform von עני durch Annahme einer Ellipse.

[1]) M 15 a—16 b, Abschn. המתחלפים.

[2]) S. S. 60, Anm. 14. Über den Wechsel der Buchstaben אהוי mit einander s. noch Z 8 a, Sb 19 a, Comm. zu Exod. 5, 7; ib. 9, 3; Num. 11, 20; ib. 15, 8; Jes. 3, 20; ib. 36. 1; Echa 2, 12; Dan. 8, 2.

[3]) Vgl. Z 30 a, Comm. Jes. 35, 1. Im Räthsel über die Buchstaben מ und נ sagt I. E. (Safa berura ed. Lippmann p. 50 a) : להיותם בני תמורה אף שאינם בני אב אחד שפה אחת ולשון אחד וזה החילם לעשות להיותם בני נחור. בני נחור ist eine witzige Bezeichnung des gemeinschaftlichen Ursprunges aus der Nase (נחירים).

[4]) Vgl. auser den oben S. 48, Anm. 15 angeführten Stellen Comm. Exod. 5. 16 und ψ 120, 6.

[5]) Z 24 a, ib. 30 a (mit Hinweis auf die Massora), Comm. zu Hosea 9, 12 (בשורי); vgl. zu Exod. 16, 1; 33, 22. I. E. nennt gewöhnlich, wenn er den Consonantenwechsel für andere als die erwähnten Buchstaben abweist, neben אהוי nur סש, nicht aber הת oder מנ. Die Regel lautet dann : לא יתחלפו חוץ מאותיות יהוא (אהוי, הנוה) וסמך בשין. S. Z 24 a, ib. 71 a, Sb 22 b; Comm. Gen. 8, 2; Exod. 32, 16 (kurze Rec. p. 100); ψ 5, 1; ib. 80, 16. An anderen Stellen, wie Comm. Jes. 19, 4; ib. 13, 22, nennt er als vertauschbare Laute nur אהוי; s. besonders Comm. Koh. 9, 11 : דע שאן בלשון הקדש אות מתהפך ומתחלף ומבולע ונוסף כי אם אותיות אהוי. Im 1. Comm. zu Gen. 8, 2 (p. 54) führt er טת an mit dem Hithpael (הצטדק) als Beispiel. Im Sj N. 88 sagt er, den von Saadja angenommenen Lautwechsel zwischen ל und נ (zu נחוץ I. Sam 21, 9) verwerfend : רק לא יתחלף . אות באות כי אם ש׳ בס׳ [וז׳ עם צ׳ ואותיות הנוח לבדם]. In der Pinsker'schen Abschrift fehlen die in Klammer gesetzten Worte. Doch sind sie wohl richtig, und I. E.

tauschung anderer Buchstaben angenommen werden muss, sind unrichtig.[6])

Eine andere Art des Lautwechsels findet bei den Verben mit י als erstem Radical Statt; dieses י wird im Niphal, Hiphil und Hithpael — wenn auch nicht ohne Ausnahmen, — zu ו.[7])

Die Kehlbuchstaben wirken auf den eigenen Vocal und den vorhergehenden erweiternd (in der Richtung des a-Lautes) ein.[8]) Von diesem Gesetze der hebräischen Sprache[9]) duldet am wenigsten Ausnahmen das ע.[10]) — Das Schewa vor Kehllauten wird mit

---

folgt hier Jepheth ben Ali, der nicht nur ש und ס, sondern auch צ und ז mit einander vertauschen lässt, und die Zischlaute sogar als Permutationslaute — أحرف الأبدال — bezeichnet. S. Munk, Notice sur Abou'l Walid p. 16, A. 1. — Über den Lautwechsel zwischen ש und ס handelt Dûnasch, Kritik gegen Menachem, p. 65 und Kritik gegen Saadja N. 79 (בכל המקרא תתחלף השין בסמך והס' בשין).

[6]) S. ausser den in der vorigen Anmerk. citirten Stellen : Z 30 a b, ib. 31 a; Comm. Jes. 19, 18; ib. 21, 15; ib. 33, 19; Hiob 38, 33; Hoh. 1, 10; Koheleth 12, 6. — I. E. folgte mit dieser Einschränkung des möglichen Buchstabenwechsels den Warnungen Menachem's in seinem Wörterbuche (Machb. 12 a b, 40 b f, 69 a, 83 b, 100 b), und tritt in Gegensatz zu Abulwalîd, der für alle Buchstaben Vertauschungen nachweist (Rikma c. 7, p. 44—50).

[7]) Er widmet diesem Punkte in M 16 b den besondern Abschnitt המתהפכים.

[8]) Z 24 b : ודע כי אותות הגרון ירחבו וירחיבו אשר לפניהם בכל המלות שם או פועל. S. oben S. 33 f.

[9]) Comm. Gen. 18, 23 : משפט לשון הקדש להרחיב אשר לפניו; Comm. Exod. 13, 2 : משפט לה"ק שיפתח האות שהוא לפני אות הגרון; Comm. Gen. 16, 8 : וכן משפט הלשון אין זר אתנו. Diese mit einem aus I. K. 3, 18 geschöpften Ausdrucke bezeichnete Ausnahmslosigkeit des Gutturallaut-Gesetzes betont I. E. auch Z 60 b, Comm. Jes. 9, 3 (ואין מלה זרה). Vgl. noch Comm. Gen. 20, 9 (וכן המשפט), Deut. 24, 20. Auf die — zuweilen nur vermutungsweise angenommene — Vokalveränderungen bei Gutturalen macht I. E. im Commentar ziemlich oft aufmerksam. S. zu Gen. 1, 1 (1. Rec. p. 11); 8, 21; 16, 8; 18, 9; 32, 7; 32, 19; 43, 30; Exod. 12, 21; Lev. 18, 17; Num. 11, 20; Deut. 2. 31; Jes. 30, 9; 47, 10; Hosea 4, 18; Zach. 2, 17; ψ 39, 14; 55, 10; 78, 2 (s. מנחת שי z. St.); 89, 46; 119, 117; Koh. 2, 20. Diesen Vocalveränderungen widmete er in M. drei Abschnitte : הנרחבים 24 b, הנפתחים 25 a, הנמצאים 37 b, ferner einige Seiten des Sb 17 a ff. und einen Abschnitt des Jesôd p. 25 f.

[10]) Sb 17 a : הוא נרחב בלה"ק וירחיב אשר לפניו יותר מכל האותיות. Vgl. Z 24 b.

einem dem Vocale des letzteren angepassten Vocalansatz ausgesprochen; so lehrt Ibn Chajûg̃ nach den Tiberiensern.[11])

Viele Einzelheiten der Wortbildung, sowie Abweichungen von der grammatischen Analogie sind auf das Bestreben zurückzuführen, die Aussprache zu erleichtern.[12]) Aus diesem Streben der Sprache ergeben sich: Veränderung in den Vocalen,[13]) Wechsel der Consonanten,[14]) Ausfall des einen von zwei doppelten Consonanten, sei es in der Aussprache,[15]) sei es auch in der Schrift,[16]) Ausfall eines Consonanten vor einem ähnlich lautenden,[17]) oder auch vor unähnlichen,[18]) Unterlassung der Verdoppelung (Dageschirung) mancher Consonanten,[19]) Occultirung eines schwachen Consonanten.[20]) —

XII.

Die Redetheile.

Das Hebräische zerfällt, wie jede Sprache, in drei Wortarten[1]): 1. Das Nomen dient zur Bezeichnung der Substanz, des Wesens, welchem die Accidenzen anhaften und das besteht, wenn

---

[11]) M 38 a, Abschn. הנקראים, Z 2 a. S. oben S. 37, Anm. 6.

[12]) להקל על הלשון. Der Gegensatz lautet: כבד על הלשון. Vgl. Rikma p 166 f.

[13]) S. Comm. Gen. 24, 5.

[14]) Comm. Gen. 1, 3 (1. Rec. p. 12): כאשר רצו העברים להקל על הלשון שלא יניעו האלף החליפוהו בו"ו.

[15]) Comm. Exod. 1, 3: יששכר בעבור התחברות שני שינין חיסרו הא' מן המבטא.

[16]) Z 58 b, Comm. Gen. 32, 4 (א א); Exod. 2, 17 (נ ן); Lev. 25, 21 (ת' ת); Sb 20 b (י י).

[17]) Des ד vor ת, s. Comm. Exodus 26, 18.

[18]) Des נ: Comm. Exod. 2, 1; ib. 12, 37.

[19]) Des י nach dem Waw conv., Jesôd p. 12; des ל, Comm. Gen. 12, 15; des מ, Echa 1, 1; des נ, Comm. Lev. 19, 28; Num. 10, 34; ib. 25, 11; Deut. 32, 21; des ק, Comm. Gen. 2, 23; Hosea 2, 9; des ש, Comm. Gen. 27, 21.

[20]) Des א, Comm. Gen. 16, 11; Jesôd p. 17; des י, Comm. Exod. 1, 5;

[1]) Z 33 a. Vgl. Gramm. Abriss der Einleitung zum Pentateuchcomm., Jesôd p. 3. Die philosophische Grundlegung der drei Redetheile nach den

auch die Accidenzen wechseln.[2]) 2. Das Verbum ist Ausdruck für die Accidenz. 3. Die Partikel, bald ein einzelner Buchstabe, bald ein ganzes Wort,[3]) drückt die Ursache der Vereinigung der Substanz mit der Accidenz aus.[4])

Das Nomen ist dreierlei: 1. Name eines körperlichen — wirklichen — Wesens; 2. Name einer Accidenz (nomen abstractum); 3. Attributivum (Eigenschaftswort, Adjectivum), worin die ersten beiden Classen des Nennwortes vereint enthalten sind, indem „weise" so viel bedeutet, als ein „Mann" der „Weisheit."[5])

Kategorien der Substanz und Accidenz findet sich im grammat. Gedicht Ibn Gabirol's (v. 59 f.):

בהיות יסוד כל יש ושורש כל יקום עצם ורקמה (ומקרה (l. בעדו נאסרת
גרם היות השם והפועל וגם מלה שלישית זו בזו נקשרת

Sie bildet den Inhalt des 1. Capitels von Abulwalîd's Rikma. —

[2]) Diese Definition ist nur für die erste Classe der Nomina richtig; im 1. Cap. des S. Haschem wendet sie I. E. bloss auf die Eigennamen an.

[3]) Für או המלה der Ed. Lippmann ist nach Ed. Ven. zu lesen או מלה.

[4]) In Jesôd l. l. sagt er von den Partikeln: והחלק השלישי מלות דבק גם הם כמו מקרה; im Grammatischen Abriss am Schluss der Einleitung: ומלת הטעם כדמות הצורה הטהורה שאיננו גוף ולא מקרה. — In Z und Sb heisst die Partikel מלת הטעם oder אות הטעם oder auch kurz טעם; in M מלת הענין (vgl. Dûnasch, Kritik gegen Menachem p. 25 תיבות הענינים), אות הענין, oder ענין (der Abschnitt über die Partikeln hat die Überschrift הענינים); im Jesôd herrscht מלת דבק vor (vgl. Comm. Gen. 1, 1, 1. Rec. p. 11), einmal finden wir dort p. 3 דבק לטעמים. In dem Gramm. Abriss (p. 9) sind alle drei Ausdrücke combinirt: והחלק השלשי מלות טעם ודבק ענין. — Parchon nennt die Partikeln דיבוקין (Machb. 3 a).

[5]) Z 34 b f.; Gramm. Abriss p. 7. (Vgl. dazu Rikma p. 1). Im Comm. zu Micha 2, 1 — vgl. Comm. Exod. 17, 12 — unterscheidet I. E. das שם דבר, die ersten beiden Classen zusammenfassend, vom תואר. In Jesôd p. 3 ist das Nomen nur zweierlei: עצם הדבר und מקרה (vgl. dazu M 43 a); die dritte Classe תואר השם wird unter das Verbum subsumirt: והחלק השני הפעל כמו חכם וגבור אכל ושתה. Dies Hineinbeziehen des Attributivums in's Verbum geschieht aus demselben Grunde, aus welchem Dûnasch das Abstractum פועל, Samuel b. Meir es פעולה nennt (s. Rosin's Monographie über den Letzteren, p. 140, A. 1.). In M 47 b definirt I. E. das Attributivum ebenfalls als Vereinigung der Substanz mit der Accidenz und sagt ausserdem, es sei eine Art Participium: ותואר השם גם הוא בינוני כמו חכם ובתוספת עבר או עתיד או ישוב (von היה oder יהיה). In Jesôd p. 15 theilt er die Attributiva in intransitive und transitive: והתואר מתחלק גם לשנים חלקים כמו הפעלים כי מהם נגזר הוא. החלק האחד להיותו עומד והוא הרב כמו חכם

Die erste Classe der Nomina zerfällt wiederum in drei Unterclassen.[6]) Es werden damit benannt : 1. Individuen (Eigennamen שם פרט). 2. Gattungen (Appellativa, שם מין).[7]) 3. Gesammtheiten (Sammelnamen, שם על רבים)[8]) — Die Bezeichnung שם, Name, gebührt zunächst der ersten dieser Unterclassen, dem Eigennamen.[9]) Sie bedeutet soviel als „Ort", da der „Name" gewissermassen die Stätte des Wesens ist, das durch ihn benannt wird.[10])

Im Hebräischen unterscheidet sich der Eigenname von dem Attributivum durch vier Merkmale.[11]) 1. Dieses ist vom Zeitwort

---

גדול גבור גם עומד הולך כי איננו פועל באחר רק הוא תואר וכן מלת חי ומת והחלק השני שהוא יוצא כמו ושבח (Koh. 4, 2) הנני יסד (Jes. 28, 16) וכן גנב וסלה. Kürzer dasselbe in S. Haschem c. 2 (4 b) : כי יש שם התואר עומד ויש יוצא כמו ושבח. Vgl. Comm. Koh. 4, 2 und Jesaia 28, 6, ferner M 48 a. Friedländer in A. 19 zu p. 130 seiner Übersetzung des Jesaiacommentar hat dem I. E. mit Unrecht die Ansicht zugeschrieben, dass er die Wörter שבח und יסד als Participia des Piel ohne מ auffasst. Im Comm. zu ψ 119, 113 sagt I. E., סעפים sei ein transitives Attrib. wie שבח. S. noch Comm. Gen. 8, 11: יש תואר דומה לפועל ויש ת׳ ד׳ לפעול.

[6]) Kurzer Comm. zu Exod. 21, 8 (p. 58) : השמות על שלשה דרכים . . . Dabei kann man aber unter שמות nur die erste Classe, die der Concreta, verstehen.

[7]) In M 42 b umfasst der Terminus שם כלל Gattungs- und Sammelnamen. In Z 36 b nennt er die Gattungsnamen : שמות העצמות שאינם שמות פרטים, und kürzer שם כללי. Comm. Lev. 20, 2 bezeichnet er mit שם המין die Collectiva.

[8]) Diese Trichotomie findet sich sonst bei I. E. nicht.

[9]) Im S. Haschem bedeutet שם oder שם העצם zunächst bloss die nomina propria.

[10]) S. Haschem c. 1 führt I. E. aus, dass שֵׁם mit שָׁם „dort" verwandt sei, mit Berufung auf II. Sam. 6, 2, I. Chr. 13, 6. Auch שָׁמַיִם „Himmel" bedeute ursprünglich als Dualis „die zwei Orte", das sind die Pole; ebenso sei שמה, שממה, die Öde, damit im Zusammenhange, da die Öde die ihrer Bewohner und ihrer Cultur beraubte leere Stätte sei. S. auch die Definition von שם העצם im Excurs zu Exod. 3, 15 zu Anfang.

[11]) S. Haschem c. 2, vgl. Excurs zu Exod. 3, 15. Im Jesôd p. 29 f. werden dieselben vier Merkmale aufgezählt, doch in der Reihenfolge : 2, 1, 3, 4. Diese Regel über die Eigennamen geht in letzter Reihe auf eine Stelle in Saadja's Sefer Zachôt zurück, welche Dûnasch in seiner Kritik gegen S. (N. 104, p. 29 f.) anführt und bekämpft : שמות החיים לא תקרא ולא תלוה ולא תסמך. — Die von unbekanntem Verfasser herrührende Grammatik פתח דברי (Sammlung דקדוקים, Venedig 1546, p. 107 a b) hat,

abgeleitet,[12]) jenes nicht; und wenn auch mancher Eigenname, wie יעקב, יצחק von einem Zeitwort herstammt,[13]) so kann aus ihm selbst kein Verbum mit Zeitbegriff gebildet werden.[14]) 2. Eigennamen werden nicht in die Mehrzahl gesetzt.[15]) 3. Sie werden nicht durch den Artikel bestimmt.[16]) 4. Sie treten in kein Anlehnungsverhältnis, weder zu einem Nomen (Status constr.), noch zu einem Personalsuffix.[17]) — Von den Eigennamen sind auszunehmen die Ortsnamen,[18]) die sowol im St. constr. vorkommen (z. B.

---

ohne I. E. zu citiren, ebenfalls vier unterscheidende Merkmale der Eigennamen. Doch ist dort N. 1 ganz weggefallen und N. 4 bildet zwei Nummern, St. constr. und Suffigirung, da die Subsumirung dieser beiden Spracherscheinungen unter den Begriff der Anlehnung, סמיכות, später nicht mehr geläufig war. Elija Levita im Pirke Elija (ed. Ven. 67 b) folgt hierin dem Anonymus und giebt für die vier Merkmale das Mnemonikon סרכי = סמיכות ריבוי כנוי ידיעה. I. E.'s Nr. 1 fügt er in einer Nachbemerkung hinzu.

[12]) S. oben Anm. 5.

[13]) Über die Herleitung der Eigennamen von den Zeitwörtern und die Ungenauigkeit der in der heil. Schrift angegebenen Etymologien s. unten, Cap. XIV. A. 6.

[14]) Jesôd a. a. O.: והפרש שני שיצטרף שם התואר אחיה נחיה ומן חכם אחכם והנה לא יאמר מן יצחק איצחק שיהיה מהשם רק מגזרת שחוק אע"פי שהשם נגזר ממנו. In M 39 b wendet er das Merkmal des Nichtconjugirens auch auf Gattungsnamen an: הלא תראה כי לא תוכל לעשות מן בית עבר או עתיד.

[15]) I. E. tadelt bei dieser Gelegenheit den Vers היש ביעקבים כיעקבנו ebenso Z 36 a, wo er als Verfasser desselben Dûnasch nennt. S. des Letzteren Kritik gegen Saadja Nr. 104 p. 30, und Sj Nr. 85.

[16]) I. E. tadelt hier den Büchertitel: ספר היצחקי. Doch steht im S. Haschem die Rüge nachträglich beim vierten Punkt, während sie zum dritten gehört, wo sie thatsächlich im Jesôd steht: על כן טעה היצחקי שקרא שם ספרו היצחקי בעבור כי הוא שם עצם ולא שם כלל כמו ישראל ועוד כי הספר לא יתיחש. Über Artikel bei Eigennamen s. noch Commentar Gen. 2, 8 und ψ 9, 1.

[17]) Im Jesôd bemerkt I. E. zum vierten Punkt: לא יאמר משה פרעה כאשר יאמרו בלשון קדר או משה ירושלם ועל כן טעה המצדיק השר האומר משה הקרחי כי שניהם טעו. Der hier bekämpfte Vertheidiger des fraglichen Ausdruckes ist Abulwalîd, der (Rikma p. 140) den Vers: השבעתיך בתורת משה הקרחי zunächst mit dem Reimzwange entschuldigt, aber auch mit dem Hinweise auf: מה שאמר זולתנו פרעון מושי פרעה של משה, das ist das arabische: فرعون موسى.

[18]) S. Haschem c. 2, M 43 a.

Ruth 1,1 מבית לחם יהודה), [19] als auch den bestimmten Artikel haben (z. B. בַּקַּרְקֹר Ri. 8, 10, בַּטְּלָאִים I. Sam. 15, 4). [20] —

Zeitwort (פֹּעַל) [21] nennt man jedes Wort, das nach dem Begriffe der Vergangenheit und Zukunft conjugirt werden kann. [22])

Es giebt Nomina, aus denen durch Conjugation Zeitwörter gebildet werden, wie עוין, I Sam. 18, 9, aus עין, Auge, האזינו, Deut. 32, 1, aus אזן, Ohr, חודרת Ez. 21, 9, aus חדר, Gemach. [23]) Solcher Denominativa giebt es wenige; dass וידו Echa 3, 53, von יד Hand, stamme — wie Einige behaupten — ist unwahrscheinlich. [24])

XIII.

Bildung und Bedeutung der Wörter (Wurzeln).

Da alles Gesprochene mit einem bewegten — vocalisirten — Consonanten beginnen und einem ruhenden schliessen muss, so kann es kein Wort geben, das aus weniger als zwei Buchstaben bestünde. [1]) Die hebräischen Wörter — nach ihren wurzelhaften

---

[19]) S. Z 36 a. In Jesôd p. 30 und Comm. Ruth 1, 1 erklärt er den St. constr. so weg, dass das מ was בית auch vor יהודה zu ergänzen sei: כי מ״ם מבית ישרת עצמו ואחר עמו.

[20]) Im Comm. Zach. 1, 8 citirt er die Ansicht Jepheth b. Ali's, בַּמְּצֻלָה sei Ortsname, mit Hinweis auf בקרקר; doch bemerkt er dazu: אע״פי שאין דרך להפתח על שם מקום. S. auch Rikma p. 224. Bei dem in Anm. 11 angeführten Anonymus lesen wir: החלקים האלה הארבעה נוהגים בשמות מקום כמו בשמות התואר.

[21]) In Gramm. Abriss zur Einleitung nennt er das Zeitwort auch מפעל, was dem מעשה bei Dûnasch entspricht.

[22]) M 39 b, Abschn. הפעלים: מלה שתצטרף לענין עבר או עתיד. S. Rikma p. 8.

[23]) M 39 b. Vgl. Comm. Jes. 1, 6.

[24]) M 34 b. Urheber der bestrittenen Ansicht über וידו ist Menachem, der in seinem Wörterbuch, Art. ד (p. 62 b) es wahrscheinlich findet, dass וידו von יד komme, wie האזינו von אזן und עוין von עין. —

[1]) S. Haschem c. 1 Anfang. Was dort vom שם gesagt ist, gilt natürlich von allen Wörtern. Vgl. Rikma c. 3 Anf. — I. E. selbst citirt als Anomalie ein aus einem einzigen Buchstaben bestehendes Wörtchen, indem er mit Samuel Hannâgid das auch durch die Massora ausgezeichnete הַ von לה' (Deut. 32, 7) abtrennt, M 17 a, Abschn. האחדים, vgl. S. Haschem c. 7. — Es darf bemerkt werden, dass I. E. nie das vom Talmud her auch bei den

Bestandtheil en betrachtet — sind zwei-, drei-, oder vierbuchstabig; es gibt aus fünf Buchstaben gebildete Hauptwörter, [2]) aber kein solches Zeitwort. [3]) —

Bei zweibuchstabigen Wö rtern sind es in der Regel verschiedene Laute, die verbunden sind; [4]) doch man findet sowol unter Zeitwörtern, als unter Nennw örten und Partikeln aus zwei gleichen Buchstaben bestehende. [5])

Die Zahl der zweibuchstabigen Wörter, welche aus den 22 Buchstaben gebildet werden, ist eine geringe: 482, wenn man auch die doppelbuchstabigen zählt, 462, wenn man dieselben nicht berücksichtigt, 231, wenn man die Buchstaben ohne Permutation combinirt. [6]) Da nun die zu benennenden Dinge sehr zahlreich sind, [7])

Grammatikern allgemein übliche תיבה als Terminus für Wort verwendet, sondern stets nur das biblische מלה.

[2]) Beispiele: שעטנז, אגרטל (Ezra 1, 9). In Bezug auf dieses letztere Wort weist er die Ansicht Abulwalîd's ab, dass א Bildungsbuchstabe wäre, da er dafür keinen Beweis hätte. In Z 70 b — wo für ר' יהודה המדקדק zu lesen ist: ר' יונה המדקדק — führt er diese Ansicht (sie ist Rikma c. 10 Ende, p. 55 zu lesen) nur an, ohne sie zu widerlegen.

[3]) Sb 41 a b.

[4]) Sb 41 b: רובם משונות והמעט הם כפולות.

[5]) Als Beispiele führt I. E. die auch von Dûnasch, Kritik gegen Menachem p. 28, genannten an. Nomina: [ת עין] בב, גג, דד, חח, סס; Zeitwörter: ש״ש, צץ, רר; Partikeln: הה, ככה. Zu ככה bemerkt er, dass es biblisch nie ohne ה vorkömmt. In Jesod p. 4 f. erklärt er ככה durch Reduplikation aus כה und bemerkt ebenfalls: ולא מצאנוהו בלא הא בכל המקרא רק בלשון קדמונינו ז״ל כך. — Im Comm. zu Gen. 2, 23 (1. Rec. p. 14) bemerkt I. E., dass zu נ״ג, obwol das zweite ג verdoppelt ist, nicht etwa נגג als Wurzel anzunehmen sei: כי לא יתכן להיות השרש משלש אותיות שוות כי ככה לא ימצא בלשון כי כבד הוא; die Verdoppelung sei vielmehr an Stelle des ausgefallenen ruhenden Buchstaben. — Über die zweibuchstabigen Verbalwurzeln s. unten c. XVI.

[6]) Die erste der drei Zahlen liest man Sb 41 b, jedoch auch mit Erwähnung und Begründung der zweiten (s. Lippmann z. St.); diese allein steht in Z 50 a, die dritte in M 40 b. Hier und in Sb verweist I. E. auf das B. Jezira (II, 4); vgl. dazu Jehuda Hallewi im Kusari IV, 25 (p. 355) und Cassel's Anm. daselbst.

[7]) Z 50 a: כי הדברים הנקראים הם רבים עד מאוד. Sb 41 b: כי דברי העולם הם רבות מאות מאוד.

[8]) Z: „mehr als 9000"; Sb: „keine 10000". In Wirklichkeit ist die genaue Zahl 9240. Die Zahl „nahe an 11500" in M 40 b muss ein Irrthum

musse die Sprache auch dreibuchstabige Wörter bilden. Aber auch deren Anzahl ist eine beschränkte, [8]) und auch die Bildung von vierbuchstabigen wurde nötig. Doch geschah dies in geringer Zahl, da diese Wörter schwer auszusprechen sind und da die Sprache die Kürze vorzieht und zu lange Wörter scheut. [9]) Aus der beschränkten Anzahl der möglichen Wörter ist auch zu erklären, dass zwei Gegenstände denselben Namen erhielten, wie תנשמת sowol einen Vogel (Lev. 11, 18), als ein Reptil (ib. v. 30) bedeutet. [10]) Andere Wörter giebt es, die ursprünglich einen bestimmten Begriff ausdrücken, dann aber zur Bezeichnung anderer verwandter Begriffe gebraucht werden. [11]) So dient die Wurzel ערב, welche vermengen bedeutet (z. B. ψ 106, 35), zur Benennung des Abends, der Zeit, in der die Atmosphäre sich „vermengt", trübt und man die Farben nicht unterscheiden kann; sowie umgekehrt בקר, der Morgen mit בקר, unterscheiden (Lev. 27, 33) zusammenhängt. Der Bürgschaft Leistende heisst עֹרֵב, weil er sich mit dem Andern, für den er sie leistet, „vermengt", verbindet. Endlich heisst עֹרֵב der Rabe wegen

---

sein, denn die höchste Combinationsziffer ist erst 10648; vielleicht ist statt י״א אלף zu lesen ט׳אלף. In Sb 42 b setzt er noch hinzu, dass diese Zahl nur auf das Hebräische passe, da andere Sprachen mehr Buchstaben hätten: כי יש עם שיש לו אותיות רבות מאשר אתנו כערביים שיגיעו עד צ״ו, והישמעאלים כ״ח ואותיות אדום פחותות מאותיותינו. Was neben den 28 Buchstaben des arabischen Alphabetes die 96 der ערביים zu bedeuten haben ist schwer zu entscheiden. Lippmann's Conjectur befriedigt nicht. Herr Prof. J. Derenbourg theilte mir brieflich die Vermutung mit, es sei das Karschuni gemeint: „da von den 28 Buchstaben jeder 4 Formen hat; dies macht 112. Da aber 8 Buchstaben nur 2 Formen haben, so sind 16 Formen abzuziehen, folglich 112—16=96." Die Vermutung, wenn auch vielleicht nicht I. E.'s Meinung wiedergebend, ist jedenfalls sehr sinnreich.

9) Sb 42 b: והנה בעבור זה הוצרכו לשום ע״ד פעלים ושמות רביעיים רק הם מעטות כי יכבד על הלשון כי יותר טוב שידבר אדם בדרך קצרה. In Z 70 a b bemerkt I. E., dass es der vierbuchstabigen Verba weniger gebe: גם הרביעיים מעטי בעבור שהמלה הרביעית כבדה על הלשון. Vgl. Z 49 b: המעטים בעבור היותם כבדים על הלשון.

10) M 41 a.

11) Ib.: ויש שהוא עיקרו בתחלה ענין ידוע ויקרא בו אחר שהוא קרוב ממנו.

12) בעבור שיתערב האויר. Vielleicht ist das corrumpirt und gekürzt aus: בעבור שיתערב האור עם החשך.

seines dunkeln Gefieders, von עֶרֶב, Abend.[13]) Je mehr man in der Erklärung der heiligen Schrift die verschiedenen Bedeutungen der gleichen Wurzel mit einander verknüpfen kann, desto besser ist es. So verfuhr auch der Gaon Hâi, der das Wort פרד daher ableitete, dass das „Maulthier" sich nicht fortpflanzt und vereinzelt — נפרד — bleibt.[14])

Viele Sprachforscher, besonders Menachem b. Sarûk, behaupteten, dass es im Hebräischen Wörter gebe, die einander entgegengesetzte Begriffe bezeichnen.[15]) Dies ist für keine Sprache annehmbar, da das Wort die Bestimmung hat, auf die Gedanken des Redenden hinzudeuten, dies aber nicht geschähe, wenn der Hörer im Zweifel wäre, ob der Redende die eine Bedeutung des Wortes oder ihr Gegentheil meine. Nur zur euphemistischen Verhüllung anstössiger Ausdrücke ist es gestattet, ein Wort in der gegentheiligen Bedeutung zu fassen, wie ברך segnen, aber auch (I Kön. 21, 13, Hiob 2, 9) lästern bedeutet.[16]) Die von Menachem als Beweise seiner Behauptung gebrachten Beispiele sind nach tieferer Spracherkenntniss aus der verschiedenen Bedeutung der Stammformen zu erklären.[17]) Weil seine Erkenntniss derselben eine man-

---

[13]) Ib. vgl. Comm. Gen. 1, 5; Lev. 27, 33; Lev. 11, 15, Iggereth Sabbath in Kerem Chemed IV, 173.

[14]) Ib. וכל מה שיוכל המפרש לחבר עניני המלות לדבר אחד הוא הטוב וכן עשה רב האי גאון ז"ל שאמר כי נקרא פרד בעבור שלא יוליד והוא נפרד. In Beilage III habe ich eine alphabetische Zusammenstellung der von I. E. in seinen Commentaren gegebenen etymologischen Wortdeutungen dieser Art versucht.

[15]) Jesôd Einl., s. Beilage I.

[16]) Menachem, Machb. p. 48 b, sagt von diesem Euphemismus: דברה תורה בלשון כבוד. Ein umgekehrter Euphemismus — setzt I. E. fort — wäre הכושית Num. 12, 1, wenn man das Wort — mit dem Targum — so erklären wollte, dass es „schön" bedeute, weil der „Mohr" das Gegentheil von schön sei; dafür wäre das talmudische סגי נהור „reich an Licht" für „blind" kein Beweis. Vgl. noch Comm. zu ψ 9, 1 und zu Num. 12, 1. An letzterer Stelle führt I. E. das Beispiel der Araber an, welche das schwarze Pech „den Weissen" nennen (כאשר יקראו הישמעאלים לזפת הלבן).

[17]) S. unten, S. 101 f. Die Stelle des Menachem'schen Wörterbuches, auf welche I. E. hinzielt, ist der erste Theil des Artikels אשתוללו, p. 36 b. Ausser den von I. E. citirten Beispielen, mit denen Menachem seine Behauptung begründet habe, nämlich den Pielformen von סעף, שרש, פאר, סקל, עקר, hat Men. dort noch die Pielformen לבב (Hoh. 4, 9) und עצם

gelhafte war, hat er — mit seiner Annahme — „die Mauern der Sprache eingerissen.“ [18])

XIV.

Stammbildung der Nomina.

Während die Zahl der Stammformen des Zeitwortes eine begränzte ist, werden die Nennwörter nach den verschiedensten Formen in unbeschränkter Anzahl gebildet. Darum kann man von der Form des einen Zeitwortes die eines andern absehen, nicht aber die Form des einen Nomen als Muster für die Bildung eines andern

---

(Jer. 50, 17), den Kal חגר (gürten und II. Sam. 22, 46 entgürten) und den Hiphil הופיע (in Hiob 10, 22 „dunkeln“). Das von I. E. sbenfalls citirte חסד bringt Men. a. a. O. nicht, wol aber im Art. חסד p. 91 die Bed. „Schande“ besonders. Die Annahme von entgegengesetzten Bedeutungen derselben Wurzel — der im Arab. sogenannten أضداد — findet sich bei Menachem ausserdem principiell erwähnt im Art. אר V (p. 33); vgl. Gross, Menachem b. Saruk p. 66. Diese Annahme bekämpft I. E. kurz in dem Anhange zu Z 72 b. Ferner wendet er sich gegen dieselbe im Comm. zu Hiob 37, 17, wo er gegenüber denen, welche בהשקיט — und ebenso שקטה ψ 76, 9 — mit „erschüttern“, dem Gegentheil von „ruhen“ erklären, die Äusserung thut: וזה רחוק להיות מלה אחת מתפרשת לפירוש והפכו ולא יהיה לה שנוי בבנין כמו שורש ושרש. Es ist kein Anderer, als Abulwalîd, dessen Erklärung I. E. mit diesen Worten bestreitet. Derselbe sagt, beide Stellen citirend, in seinem Wörterbuche s. v. שקט, p. 746, Z. 17: وقد استعملت هذه اللغة في ضد هذا المعنى أعني الاضطراب والاثارة والتحريك (Vgl. Parchon, Machb. p. 72 a). An drei Stellen seines Wörterbuches wendet Abulwalîd den Ausdruck من الأضداد an: zu מזור, das Heilung, aber auch (Hosea 5, 13) Krankheit bedeute (p. 190, vgl. Goldziher, Studien über Tanchum, p. 23, A. 6); zu צעיר, das Jer. 48, 4 und Zach. 13, 6 nicht die Geringen, sondern die Vornehmen bezeichne (p. 616); zu קלם, dass sowol Preiss als Spott bedeute (p. 636). Parchon s. v. קלם (59 d) stellt die Regel auf: יש דברים שוה היפוך זה והן שוין במבטא; als Beispiel bringt er das eben erwähnte שקט, ausserdem aber auch in dem von I. E. gerügten Sinne שרש und אהל. S. auch Parchon s. v. אהל, p. 2 a.

[18]) הרם הומת הלשון. Dieser Ausdruck erinnert an die von Dûnasch gebrauchten: אל תפרוץ פרץ בלשון פרין (Kritik gegen Menachem p. 33); והחריב בזו המלה הרבה מן הלשון (Kritik gegen Saadja N. 58); הרבן הלשון, חרבן לשון העברית (ib. N. 1, 4, 38).

nehmen.[1]) Da die Formen der Nomina so mannigfaltig sind, darf ein Nomen nur so gebraucht werden, wie man es in der heil. Schrift vorfindet.[2])

Dasselbe Wort wird vermöge der Veränderlichkeit der Nominalformen bald nach der einen, bald nach der andern Bildungsform angetroffen.[3]) Das gilt nicht nur vom Substantiv, sondern auch vom Attributivum (das Participium mit eingeschlossen)[4]) und von dem Verbalnomen (Infinitiv)[5])

Besonders von den Eigennamen findet man verschiedene Formen mit gleicher Berechtigung, umsomehr, als die von manchen Eigennamen überlieferte Ableitung bloss für den Inhalt, aber nicht für den genauen Wortlaut zutrifft.[6]) Daher darf auch bei den aus

---

1) Z 5 b. S. Jesôd p. 25 : אומר כלל בשמות כי הם על משקלים אין קץ להם ולא כן בפעלים; Sj N. 66 : אין לערער על השמות כי יצאו אל משקלים שונים והעברים לא ישמרו רק משקל הפעלים; ib. N. 140 : משקלי השמות משונים אין קץ להם. R. Tam sagt in gleichem Sinne (Dûnasch's Kritik gegen Menachem p. 13) : שמות דברים בענינים הרבה.

2) M 34 b : וזה הכלל השמות משתנים ואין רשות לאדם לאמר כי אם הנמצא כאשר מצאו. S. Comm. Exod. 1, 14 : ודרך הכמי ספרד כי בניני הפעלים שמורים ולא תחסר אות מן השרש ואינם כן שמות הדברים רק יאמרו כאשר ימצאו. Vgl. Menachem, Machb. s. v. זל, 78 b. u.; Dûnasch, Kritik gegen Saadja, N. 95 Ende.

3) Den Grundsatz משקלי השמות משתנים führt I. E. oft an, wo er verschiedene Bildungsformen desselben Wortes constatiren muss. S. Comm. Exod. 19, 18; ib. 21, 3; ib. 29, 20; Jes. 5, 28; ib. 9, 3; ib. 32, 6; ib. 57, 2; ib. 60, 16; ψ 30, 8; Sj N. 2 und 22.

4) שמות התואר ישתנו. S. Comm. Jes. 40, 23; ib. 44, 20; ψ 9, 18. Vgl. Comm. Jes. 5, 25; ib. 53, 9; Z 39 a; M 28 b.

5) משקלי שמות הפועל הם משתנים. S. Comm. Lev. 20, 16; ib. 26, 16; Num. 35, 1; Esther 8, 6. Vgl. Abulwalîd K.-Taswîja (Opuscules, ed. Derenbourg p. 358).

6) Comm. zu גרשם, Exod. 18, 3 : דע כי אנשי לשון הקדש שומרים הפעלים במתכנתם בכל הבניינים ואינם חוששים לשמור שמות בני האדם. Er führt darauf eine Reihe von Beispielen ungenauer Etymologien an, sowie abweichende Namenformen derselben Person. Dies Thema behandelt I. E. auch in Z 36 a b und besonders in der Einleitung zu Sb 4 a, wo er in Bezug hierauf den Grundsatz anwendet : לא שמרו האותיות רק הטעמים. Im Comm. Gen. 5, 29 : העברים ישמרו הטעמים ולא המלות. S. auch Comm. Gen. 5, 29 (1. Rec. p. 18), Micha 1, 15. Dûnasch, Kritik gegen Menachem p. 20, drückt diese Ungenauigkeit, als deren Beispiele er die Namen נח und שמואל anführt, so aus : ומן השמות אשר לא ידמו לפועלים הסמוכים עליהם והמתיחסים בהם.

Eigennamen gebildeten Abstammungswörtern kein Festhalten am Grundworte erwartet werden. [7])

Mannigfaltige Bildungen zeigen die nach Art von אֶרֶץ gebildeten Nomina. [8]) Es zeigen sich Verschiedenheiten im ersten Vocal (סֵפֶר und צֶדֶק), in der Pausalform, wo der erste Vocal zu Kamez wird, oder auch nicht, bei der Suffigirung, beim Status constructus. [9])

Es ist übereinstimmende Ansicht aller Grammatiker, dass die Buchstaben אמתי״ן es sind, durch welche aus der Wurzel Nomina gebildet werden. [10])

---

[7]) Z 36 a, zu ergänzen aus Comm. Num. 26, 13, wo er in Bezug darauf sagt: אל תבקש דקדוק בשמות. Vgl. Rikma, p. 139. Hier hat Abulwalîd u. A. die Regel: ואם בסופו הא רפה לנקבה תהיה במקומה יוד היחס; I. E. selbst citirt Beispiele wie הימני, הישוי, von ימנה, ישוה. Hienach ist die von Luzzatto unerklärt gelassene zweite Hälfte von V. 25 in dem oben S. 1, Anm. 1. citirten Gedichte zu erklären (Kerem Ch. IV, 140): אשחה ביחשים כה״א בדקדוקים. Für אשחה, das weder ins Metrum (- - - | - - ᴗ zweimal in der Halbzeile) noch in den Sinn passt, ist zu lesen: יִשְׁוֶה, — in dem Worte ביחשים aber ist der doppelte Sinn der Geschlechtsfolge und des grammatischen Terminus: Bildung der Patronymica, zu finden. Dann ergiebt sich ohne Zwang der Sinn: „Er sei in der Geschlechtsfolge so behandelt, wie das ה in den Grammatiken;" d. h. er verschwinde aus der Reihe der Geschlechter, wie das ה in der Bildung der Patronymika; sein Name werde ausgelöscht, was zu der vorhergehenden Verwünschung: יהי שקוץ מעשים wohl passt. — Hier sei noch eine Regel I. E.'s angeführt über die aus Städtenamen gebildete Gentilia, Comm. zu Hosea 1, 1: אין משפט לשון הקדש לאמר על שם פרט שהוא בן עיר רק אם היה על דרך כלל כמו בת ציון רק יתיחש אל העיר כמו שומרוני.

[8]) Er nennt sie שמות שהם על משקל ארץ und meint die sogen. Segolatformen, Z 5 b; ib. 38 a: משקל ארץ על ב׳ דרכים; Sb 37 a sondert er משקל ספר von משקל ארץ.

[9]) M 29 a: מלת ארץ וחבריו לא ישתנו חוץ מהבל ובחדר ומתי מעט המה. Über diese ausnahmsweisen Veränderungen in der Anlehnungsform einzelner Segolatformen handelt I. E. im Zusatze zur Übersetzung von I. Chajûĝ's S. Nikkûd (Beiträge III, 185, Nutt 124), Z 38 a, Sb 37 a, Comm. Koh. 1, 2; Exodus 13, 12 (mit der Bem. ולא מצאתי יותר). Vgl. Abulwalîd, Rikma p. 121 f.

[10]) Jesôd p. 25: וכל המדקדקים הסכימה דעתם כי אמתין סימן הנוספים. M 22 a, Abschn. היתרים, nennt er Abulwalîd als Urheber dieser Regel, ebenso Z 70 b (s. oben S. 76, A. 2): ויאמר ר״י המדקדק נ״ע כי אותיות אמתין נוספין בשמות. In M sagt I. E. noch, Abulwalîd habe für alle Nomina Musterformen aus der Wurzel פעל gebildet, nach dem Beispiele der ara-

Die Ansicht des Adonim b. Tamim, dass אביונה, Koh. 12, 6 ein Diminutivum von אביון sei und die „Arme" (scil. Seele) bedeute, dass ebenso אמינון, II Sam. 13, 20 Diminutivform von אמנון, גשמו, Neh. 6, 6 Dim. von גשם sei, — ist zu verwerfen, da die heilige Sprache Diminutivbildungen gar nicht kennt. Wenn es solche im Hebräischen überhaupt gäbe, so würden sie nicht in vereinzelten Beispielen, sondern zu Hunderten und Tausenden vorkommen.[11])

Die durch Reduplikation des zweiten und dritten Wurzellautes gebildeten Wörter haben verkleinernde Bedeutung,[12]) während die Verdoppelung der ersten beiden Wurzellaute eine Vergrösserung des Wortinhaltes bedeutet.[13])

Manche Wörter fremden Ursprunges haben hebräische Form erhalten, z. B. אחשדרפנים,[14]) ומזמים,[15]) הרטמים;[16]) als fremden Ur-

---

bischen Grammatiker; vgl. Rikma, p. 53. Im Comm. pflegt I. E. bei manchen Wörtern die zur Nominalbildung dienenden Buchstaben als paragogisch (נוסף) zu bezeichnen. So א' נוסף: Comm. Exod. 14, 24; Num. 21, 1; ib. 32, 24; Deut. 22, 6; ib. 23, 12; ib. 23, 18; Jes. 3, 20; מ' נוסף: Exod. 8, 13; ת"יו נוסף: Gen. 2, 21; Jes. 59, 17; נ"ון נוסף: Hosea 10, 6.

[11]) Comm. Koh. 12, 6 (vgl. dazu Dukes, Beiträge II, 65 f): כי אין בלשון הקדש מלה שהקטינו כלל ואלו היה זה ביסוד הלשון להקטין יהיו נמצאים במקרא למאות ולאלפים. I. E. verwirft hier nur die der arabischen ähnlichen Diminutivformen, während er die verkleinernde Bedeutung der Reduplikationsstämme, von denen der nächste Absatz spricht, nicht verkennt, hierin also nicht schwankend ist, wie Dukes a. a. O. meint.

[12]) Comm. Hoh. 1, 6: שחרחרת זה הכפל למעט וכן ירקרק ואדמדם. In der andern Rec. dieses Comm. (ed. Mathews p. 4) בא הכפל לגרוע ולא להוסיף כמו אדמדמת אדום שהוא מעט. S. Comm. Lev. 13, 49: וזה כפול לחסרון; Jesôd p. 25: וי"א כי זה הכפל הוא למעט. In Sj N. 33 verwirft er mit Dûnasch die gegentheilige Ansicht Saadja's über ירקרק: שהכפל לקושי.

[13]) Comm. zu יפיפית ψ 45, 3: כפל העי"ן והל"מד הוא לחסרון רק הפ"א והעי"ן כשהם כפולים הם באים ליתרון והעד תשגשגי (Jes. 17, 11) שהוא יותר מן תשגי; ebenso Jesôd Môra c. 11 Anf. Comm. Num. 21, 6 (קלוקל): קל הקל והמלה כפולה.

[14]) M 42 a; Z 70 b: והנכון בעיני שהיא מלה פרסית והובאה על מתכונת לשון הקדש; ebenso Sb 41 b, Comm. Esther 3, 12. An allen diesen Stellen, in M und Comm. Esth. ohne den Namen zu nennen, verwirft I. E. die Ansicht Abulwalîd's, אחשדרפנים sei ein zusammengesetztes Wort mit dem hebr. פנים als zweitem Bestandtheil. S. Rikma p. 54.

[15]) Commentar Deut. 2, 20: מלה מתקנת על משפט לשון הקדש כמו אחשדרפנים.

[16]) Comm. Exod. 7, 11.

sprunges muss man auch diejenigen Wörter, sämmtlich Eigennamen, betrachten, die entgegen dem hebr. Lautgesetze mit einem ְ beginnen.[17])

XV.

Geschlecht und Zahl der Hauptwörter. Das Zahlwort.

Das männliche Geschlecht der Hauptwörter wird durch keine Endung, das weibliche durch ה oder ת bezeichnet.[1]) Doch giebt es Feminina ohne weibliche Endung, wie שגל, אבן.[2]) Man findet weibliche Personennamen männlicher Bildung, wie אחינעם, אביגיל, und Männernamen mit weiblicher Endung, wie שמלה.[3]) Auch giebt es Personennamen, die ebenso Männer, als Frauen führen können.[4]) Manche Hauptwörter haben neben der männlichen eine gleichbedeutende weibliche Form.[5])

Viele Hauptwörter ohne weibliche Endung werden sowol männlich als weiblich gebraucht.[6])

---

[17]) Comm. Num. 21, 14 : ושם והב איננו לשון הקדש וכן ופסי (I Chr. 6, 13) גם ושני (Esther 9, 9) ויזתא (Esther 1, 9) ושתי (Num. 13, 14). Vgl Z 21 b.

[1]) M 33 a : הזכר היחיד בלא סימן באחרונה; ib. 34 a : סימן הנקבה באחרונה ה"א או ת"ו.

[2]) M 33 b; vgl. Comm. Gen. 19, 20 (מצער) : והוא תואר השם ובלא סימן נקבה כמו שגל.

[3]) Z 35 b.

[4]) Comm. Gen. 36, 40 : תמנע במקום הזה זכר כי יש לנו שמות רבים לזכר ולנקבה שוים וכן אהליבמה.

[5]) Comm. Jona 2, 2 (צדק, צדקה); Comm. Num. 9, 15 (פטר — פטרה). Vgl. Dûnasch, Kritik gegen Saadja, N. 145.

[6]) M 33 b, Beispiele : (1) אש, (2) רוח, (3) יד, (4) תהום, (5) בית. In Z 35 b hat er statt 4 und 5 : (6) שמש, (7) ארון (mit der Bemerkung, dass Saadja's Annahme, in I. Sam. 4, 17 sei ארון weiblich gebraucht, weil das Wort mit dem Fem. תיבה identisch, unnötig sei). Im Comm. Gen. 49, 20 nennt er als Beispiele zu dem doppelgeschlechtigen (8) לחם : 1—3, 5, 7, ausserdem (9) מקום, (10) עין, (11) ארץ, (12) עם. Über **1** s. noch : Comm. Jes. 6, 7; Echa 1, 13; über **2** : Comm. ψ 78, 26, Sj N. 108; über **3** : Comm. Exod. 17, 12, Jes. 40, 10; über **4** : Comm. Gen. 7, 11, ib. 49, 26; ψ 62, 3, und besonders den 1. Comm. zu Gen. 7, 11 (p. 53), wo er die Ansicht eines „grossen Grammatikers" — wol Mos. Ibn Ĝikatilla in seinem ס' זכרים

Die Thiere benennt die hebr. Sprache nach dem Männchen, da das Weibchen in der Benennung des männlichen Thieres mit einbegriffen ist.[7])

Eine Anzahl von Hauptwörtern wird nur im Plural gebraucht.[8]) Die Wörter, welche Herrschaft bedeuten: אדונים, אלהים, בעלים, werden stets als Pluralia gebraucht.[9]) Die Singularform לאלהו, Hab. 1, 5 zeigt jedoch, wann man dieselbe nicht als absichtlichen Ausdruck der Geringschätzung erklären will,[10]) dass der Sprachgebrauch auch den Singular gestattete.[11]) Von den Sammelnamen können einige in die Mehrzahl gesetzt werden, wie עם, בקר, andere nicht, wie צאן.[12]) Die Ansicht Mose Ibn Ǧikatilla's, dass die Namen der Metalle nicht in die Mehrzahl gesetzt werden können, wird durch Gen. 42, 25 und Jes. 1, 25 widerlegt.[13])

ונקבות — bekämpft, dass תהום stets masculinum sei; über **5**: Comm. Gen. 32, 8, Gen. 2, 15 (1. Rec. p. 14), Hohel. 1, 8, Echa 1, 4; über **9**: dieselben Stellen wie über 5, ausserdem Comm. Hiob 7, 20, ib. 36, 20; über **10**: Comm. Jes. 2, 11; über **11**: Comm. Lev. 18, 28, Jes. 33, 9, ψ 63, 2, ib. 106, 30, Gen. 13, 6 (1. Rec.); über **12**: Comm. Jes. 26, 20. Ausserdem nimmt I. E. noch bei folgenden Hauptwörtern Doppelgeschlechtigkeit an: גן, Comm. Gen. 2, 15 (1. Rec. p. 14), Koh. 2, 5; מחנה, Gen. 32, 8; דרך, Echa 1, 4; שמן, Hoh. 1, 3; עמל, ib. und Koh. 10, 15; אות, Gen. 9, 13; ימין, Echa 2, 4; כבוד, Koh. 10, 15; לילה, Hiob 36, 20; לשון, Echa 4, 4; מקנה, Exod. 34, 19; צפור, שה, ψ 102, 8 (s. hingegen Rikma p. 231); שאול, Jes. 14, 9; שבת, Exod. 31, 15 (kurzer Comm. p. 98), Jes. 56, 2; שכר, Zach. 8, 10; שלום, Jes. 26, 3. — Vgl. Dûnasch, Kritik g. Saadja N. 150 Ende und Abulwalîd, Rikma c. 39, p. 230.

7) Comm. Lev. 11, 4: ודרך לשון הקדש להזכיר. הזכר מכל מין כי הנקבה בכלל הזכר.

8) M 18 a יש רבים לא יתפרדו, Beispiele: פנים, זקונים, נעורים, עלומים. Z 35 b nennt er auch חיים. Vgl. Jesôd p. 29; Comm. Lev. 21, 13; Deut. 23, 17; ψ 20, 5; Koh. 2, 17; ib. 12, 2.

9) M 19 a b.

10) Dies ist die Ansicht Abulwalîd's, Wörterbuch p. 49, Z. 12: وذلك علي سبيل التكفير, welche I. E. im Comm. Exod. 21, 4 citirt: אמר ר' מרינוס זו כחו לאלהו ולא לאלהיו דרך בזיון.

11) Comm. Hab. 1, 11. ... לשון יחיד דרך קלון או הוא מנהג הלשון לומר כל איש כרצונו אלהו או אלהיו כי נהוג הוא.

12) M 42 b. In Z 35 a b nennt er einerseits גוי, andererseits טף.

12) M 17 b, mit Angabe des ספר זכרים ונקבות als Quelle. Vgl. Comm. zu beiden Stellen und Comm. Lev. 21, 13.

Manche Hauptwörter kommen nur im Dual (לשון שנים) vor.[14]) Von Hauptwörtern, die ihrer Natur nach eine Zweiheit bezeichnen, wie ידים, עינים, wird der Dual auch als Plural gebraucht.[15])

Manches männliche Hauptwort wird mit weiblicher Pluralendung versehen; [16]) und andererseits giebt es weibliche Hauptwörter mit männlichem Plural.[17]) Es giebt auch Feminina mit beiden Mehrzahlformen.[18]) Zuweilen giebt es zu dem männlichen Plural eine männliche Form des Singulars, zu dem weiblichen eine weibliche, z. B. אמרים — אמר, אמרות — אמרה.[19])

---

[14]) M 18 b, Beispiele: נחשתים, שמים, רחים, אבנים. Z 35 a auch צהרים und מים. Vgl. Comm. Gen. 1, 1; Exod. 12, 6; Deut. 24, 6. Über שמים als natürliche Zweiheit s. S. Haschem c. 1 (oben S. 73, Anm. 10). Wieso מים ein natürlicher Dual sei, deutet I. E. an im Comm. Gen. 1, 2: והם על בנין שנים כי הם זכרים ונקבות; dasselbe meint er wol auch mit dem סוד im Comm. Koh. 10, 18. Abulwalîd (Rikma p. 172) fasst מים als Pluralform auf, ebenso die zwei von I. E. (Comm. zu Koh. 10, 18 und Exod. 12, 6) als Duale erklärten עצלתים Koh. l. c. und לחותים Ezech. 27, 5.

[15]) M 18 b: וכעבור היות עינים וידים שנים במתכונת הראשונה יקרא חיבר הכתוב כאשר כן לשון רבים. Vgl. Z 39 b zu שבעה עינים Zach. 3, 9: הם בתולדת. Für שנים בתמידות, Jesôd Mispar p. 140, ist vielleicht שנים בתולדת zu lesen. — In Z 35 a (vgl. Comm. Koh. 10, 18) bemerkt I. E., dass שנים, Zähne, deshalb Dual sei, weil die Zähne eine natürliche Doppelreihe bilden.

[16]) M 34 a, Z 35 b. Vgl. Comm. Gen. 1, 14 (1. Rec. p. 12); Exod. 1, 1; Koh. 7, 30.

[17]) M 34 a Z 35 b. Beispiele: פילגשים, נשים. Diese beiden werden von I. E. gewöhnlich bei ähnlichen Pluralformen angeführt, so Comm. Gen. 11, 3 (לבנים); Gen. 41, 5 und Zach. 4, 12 (שבלים); Esther 1, 8 (דתים); ferner in den Regeln: Comm. Gen. 1, 14 (1. Rec.) und Exod. 1, 1. נשים allein zu שטים Exod. 35, 5, mit סאים zu אלים Jes. 1, 29; פילגשים allein zu צפרים Jes. 31, 5. Vgl. Dûnasch, Kritik g. Saadja p. 49.

[18]) M 34 a, Beispiele זרוע u. נפש. Wahrscheinlich citirte I. E. auch ענק als Beispiel: ענקים Prov. 1, 9 neben ענקות Ri. 8, 26; doch ist der Passus hierüber in verstümmelter Form mit dem ebenfalls verstümmelten folgenden Passus über אבנים verschmolzen, und so entstand die gegenwärtige unverständliche Lesung. S. Heidenheim z. St.

[19]) Ein „in den eigenen Augen weiser" Grammatiker nahm — wie I. E. im Comm. Exod. 1, 14 berichtet — zu מועדות den Sing. מועדה, zu מקומות den Sing. מקומה an (s. Comm. Gen. 1, 14, 1. Rec. p. 12); dies widerlegt I. E. durch Hinweis auf לבנים, wozu es doch keinen Sing. לבן gäbe, und auf בכורות, wozu es keines Fem. בכורה bedürfe.

Über die Zahlwörter ist folgende Regel zu merken.[20]) Obwol sonst das ה am Ende des Wortes das Femininum anzeigt, findet beim Zahlworte das Umgekehrte Statt: von 3 bis 10 haben die männlichen Zahlwörter das ה am Ende, die weiblichen nicht. Nur im Status constr. haben sie für beide Geschlechter dieselbe Endung, wie שְׁלֹשֶׁת im Hiob 1, 4 und 32, 3.[21]) Für „acht" unterscheidet der Vokal vor dem ה das weibliche Zahlwort von dem männlichen. In den Zahlen von 11 bis 19 wird der Zehner nach dem allgemeinen Sprachgesetz, der Einer nach dem besonderen Gesetz der Zahlwörter behandelt.[22]) Die zweite Stufe der Zahlwörter, die der Zehner, ist mit der männlichen Pluralendung gebildet. 20 sollte eigentlich עֶשְׂרִים heissen, ist aber den übrigen Zehnern accomodirt worden. Die dritte Stufe, die der Hunderter, hat weibliche Endung (מאה מאות), die vierte, die der Tausender, männliche (אלפים ,אלף). Die fünfte ist wieder weiblich: רבבה רבבות.

Der hebräische Sprachgebrauch erlaubt bei zusammengesetzten Zahlwörtern sowol die kleinere Zahl der grösseren, als die grössere der kleineren vorangehen zu lassen.[23]) — Bei den Zahlen 11—19 wird der Zehner der Einheit nachgestellt, ohne durch ו mit ihr verbunden zu werden; daher bedeutet עשרה וחמשה in Ez. 45, 12 nicht so viel als חמשה עשר, sondern jede der beiden Zahlen bezieht sich auf eine andere Gewichtseinheit. Hingegen dürfen die Einheiten mit den übrigen Zehnern, denen sie vorausgehen oder nachfolgen (Exod. 12, 18; Nehem. 6, 15), nicht ohne Vermittelung der Conjunction ו verbunden werden.[24])

---

[20]) והנה אומר לך כלל בחשבון. So beginnt der in diesem Absatze wiedergegebene Abschnitt im Jesôd p. 29. Ausführlich behandelt I. E. die Zahlwörter im Buche Jesôd Mispar (s. oben S. 22), ferner im Z 39 b—42 a, kürzer M 34 b f und 30 a. S. auch Comm. Exod. 36, 9. — In der in Anm. 22 citirten Stelle sagt I. E. von den Zahlwörtern, sie seien שמות המקרה, also Abstracta.

[21]) S. hierüber die Bemerkung Pinskers zu Jes. Mispar p. 149; Abulwalîd, Rikma p. 235.

[22]) משפט הלשון, wonach ה das Femin. bedeutet, ist dem משפט החשבון entgegengesetzt. Von diesem sagt er im 1. Comm. zu Gen. 3, 14 (p. 15): . . . שלמד מהמספר שהוא זר כנגד דקדוק הלשון

[23]) Comm. Gen. 23, 1: מנהג הלשון להקדים המספר הרב על המעט והפך הדבר.

[24]) Jesôd Mispar p. 168 f. S. hierüber die Bemerkungen Geiger's in Kerem Chemed, Bd. IX, p. 63 f.

Die Zahlwörter ארבעה und שבעה bedeuten, mit der Dualendung versehen, das Doppelte, 8 und 14. [25])

XVI.

Die Wurzeln der Zeitwörter.

Alle Alten [1]) haben zu ירד, ישב die Wurzel רד, שב, zu עשה die W. עש, zu נגע die W. גע, zu נטה, ויז (Lev. 8, 30), מכה die Buchstaben ט, ז, כ allein als Wurzel angenommen. Das war noch die Ansicht des Menachem b. Sarûk und des Jehuda b. Koreisch. Nur Dûnasch b. Labrât erwachte ein wenig aus dem Schlummer der Einsichtslosigkeit, da noch ein gewaltiger Schlaf die Übrigen gefangen hielt. [2]) Aber es öffnete Gott die Augen des R. Jehuda b. David, mit dem Beinamen Chajûğ; und er erkannte das Wesen der ruhenden Buchstaben und die Gesetze, nach denen sie hinzugesetzt, weggenommen und vertauscht werden. Er zeigte, wie bei der Annahme ein- und zweibuchstabiger Wurzeln für die genannten Verba jede Gesetzmässigkeit aufhört und man z. B. von der Wurzel שב ebenso sagen könnte לשבות als לשבת oder לישוב. [3]) Vielmehr ist in ירד das י, in עשה das ה, in חטא das א radical. [4])

---

[25]) Jes. Mispar p. 152, zu ארבעתים I. Sam. 12. 6 : ויתכן להיותו שמנה והטעם כפל הכתוב בתורה (Exod. 21, 37) וזה משפט המלך; ib. p. 161 zu שבעתים Jes. 30, 26 : אך יהיה כפל אור שבעת הימים. Im Comm. Gen. 4, 15 verwirft I. E. diese Auffassung, ebenso wie die im Jes. Mispar im Namen des Targum citirte : שבעתים sei der Kubus von 7, d. i. 343. In dem 1. Comm. zu Gen. 4, 15 (p. 16), ebenso im Comm. Jes. 30, 26 reflectirt er auf jene Auffassung gar nicht. — Merkwürdig ist I. E.'s Ansicht im Comm. Koh. 6, 6 אלף פעמים „zweimal tausend" bedeute 1000 zweimal als Factor gesetzt, also 1000 Mal 1000, ebenso wie עשרים פעמים soviel sei als $20 \times 20 = 400$.

[1]) Dieser Absatz ist genaue Wiedergabe einer Stelle in Sb 25 b f.

[2]) Wie Dûnasch die schwachen Wurzeln von einander zu scheiden begann, sieht man z. B. in der Kritik gegen Menachem p. 16 f., p. 20 unten, p. 23, p. 26. —

[3]) S. Einleitung zum ספר אותיות הנוח. Vgl. Z 47 b.

[4]) Das epochemachende Verdienst I. Ch.'s betont I. E. noch kräftiger in Sj N. 74. Dûnasch hatte dem Gaon Saadja die falsche Verwendung der hebr. Wurzeln in seinen Gedichten nachgewiesen. Darauf I. E. :

Den Grundsatz, dass kein Verbum weniger als drei Wurzelbuchstaben habe,[5]) wendete Ibn Chajûg auch auf solche Zeitwörter, wie קם, שב an, welche von allen Alten als zweibuchstabig angesehen wurden.[6]) Seine Beweise bringt er von solchen Wortformen, in denen bei der genannten Classe von Zeitwörtern ein dritter Buchstabe geschrieben oder auch gesprochen wird, wie וקאם Hosea 10,14, דאג Neh. 13,16, ראש Prov. 10,4, קים Esther 9,32, איום Hab. 1,7, דין I Sam. 24,15, ודיגום Jer. 16,16, צידים ib.; — ferner aus der Thatsache, dass der lange Vocal nach dem ersten Wurzellaut im Futurum nicht ausfällt, sondern aus קָם wird: יקומו.[7]) — Moses Ibn Gikatilla verstärkte diese Beweise mit der theoretischen Erwägung, dass die Möglichkeit zweibuchstabiger Wurzeln für das hebräische ausgeschlossen sei: denn mit dieser Möglichkeit wäre auch eine Wurzel aus zwei schwachen Buchstaben als möglich vorausgesetzt. Dies aber geht nicht an, da diese Buchstaben ausfallen könnten und die Wurzel dann ganz verschwände.[8])

Das letztere Argument ist hinfällig, da Lautgruppen aus zweien der Buchstaben אהוי überhaupt undenkbar sind: י und ו als Endebuchstaben, ו als Anfangsbuchstabe der Wurzel giebt es im Hebräischen überhaupt nicht;[8a]) ה ist als Anfangsbuchstabe kein schwacher Laut, sondern den übrigen starken Buchstaben gleich geachtet, die Gruppen אא, יא, יי, אה kommen nicht vor, und in יה,

---

„Es ist bekannt, dass die Dichtungen aller Orientalen solcher Art sind, aber auch die meisten Dichtungen der Occidentalen; denn es ist ihre Gewohnheit, nach seltenen und schweren Wortformen zu haschen. Die Sprachwidrigkeit in denselben darf nicht Wunder nehmen; denn bevor R. Jehûda b. David, das Haupt der Grammatiker erstand, gab es keine grammatische Erkenntniss bei uns.“ כי לא נודע דקדוק [אצלנו] עד קום ר' יהודה בר דוד [הנקרא חיוג הוא] ראש המדקדקים. Die eingeklammerten Worte sind aus der Handschrift Pinskers.

[5]) אין פועל פחות מג' אותיות Sb 26b. Im Comm. Exod. 23,22 citirt er diesen Satz als Grundsatz der „Gelehrten Spaniens.“ Bei J. Ch. nach der Übers. I. E.'s (Beiträge III, 14) lautet der Grundsatz: לא יתכן חיות פועל מן הפעלים פחות משלשה אותיות.

[6]) Sb 26b f., Z 47a f., Jesôd p. 18 f. Im Comm. Koh. 12,6 (אביונה) citirt er die Theorie J. Ch.'s, ohne sie zu bekämpfen.

[7]) S. Beiträge III, 57 ff.

[8]) Sb 27a, Z 47b, Jesôd p. 19, M 40b.

[8a]) S. oben S. 43.

dem Gottesnamen ist das ה ein starker Consonant. [9]) Aber auch die Beweise Ibn Chajûg's für die Triliteralität der Verba שב, קם u. s. w. sind nicht zwingend, da man die von ihm angeführten Wortformen durch paragogische Erweiterung der Wurzeln erklären kann, während den angeführten Beispielen für die Unveränderlichkeit des langen Vocals Beispiele der Verkürzung desselben gegenüberstehen, wie וְשַׁבְתִּי· וְקַמְתִּי. [10])

Am richtigsten ist die Ansicht Samuel Hannagîd's über diese Verba; er behauptet, dass deren Wurzel aus dem beiden Consonanten und dem dazwischen liegenden langen Vocal besteht. [11]) Thatsächlich sind die Zeitwörter mit אוי als mittlerem Radical strenge von den im Frage stehenden Verben zu scheiden. Bei jenen, wie שאג, איב, גוע, verbleibt der mittlere Consonant in der Abwandlung, sei es in der Aussprache, sei es nur in der Schrift; [12]) bei diesen hingegen giebt es überhaupt keinen mittlern Consonanten, sondern dessen Stelle vertritt ein langer Vocal, der bald her-

---

[9]) Z 48b, Sb 27a. Etwas verschieden, auch kürzer lautet die Widerlegung M 40b und Jesôd p. 19.

[10]) Z. 48a, Sb 27b f., Jesôd ib. Darüber dass J. E. bloss Beispiele mit Waw conv. bringt, um die Verkürzung des Vocales zu beweisen, s. Geiger, Wiss. Zeitschrift für J. Th. V, 410 f. und Kerem Chemed IX, 64 f. — Wenn im Text vom „langem Vocal" und der Verkürzung desselben gesprochen wird, so geschieht dies der Kürze und Deutlichkeit halber; bei J. E. selbst kann natürlich von diesen Terminis noch nicht die Rede sein, da er die Länge des Vocals, auch in der Mitte der Sylbe, nur als einen dem Vocale folgenden occultirenden schwachen Consonanten (נח נעלם) auffasst.

[11]) Z 47b: ואמר ר' שמואל הנגיד ז"ל כי עיקר קם וחבריו שני אותיות נראים ואות נח נעלם גם הוא עיקר. Sb 28a citirt er die Ansicht Samuels mit den Worten: כי שרש קם שתים אותיות ונוח נעלם ביניהם ולא נאמר עליו שהוא אל"ף ולא ו"ו ולא יו"ד. S. das Citat aus den Glossen des Schem tôb b. Jehuda Ibn Mayôr bei Derenbourg, Opuscules d'Aboulwalîd p. XXVI f. Es scheint jedoch, das dies Citat nicht den Schriften des Nâgîd entnommen ist, sondern auf der Darstellung der Ansicht des Letzteren durch J. E. beruht. Auch die anderen beiden Erklärungen Samuel's, welche Derenbourg, ib. p. XXVII Anm., aus den erwähnten Glossen citirt, konnte Schemtob nach den Anführungen in J. E.'s Commentaren citiren: die über אל נא nach Comm. Gen. 19,18 (statt פ' לך לך muss es heissen פ' וירא, da zu Gen. 13,18 keine Bemerkung über אל נא gemacht wird); die über שדי aus dem Comm. zu Exod. 6,2 selbst und aus Comm. Joel 1,15.

[12]) S. besonders M 14b f.

vortritt, bald auch ganz fehlt. [13]) Diese Verba sind also überhaupt nicht als dreibuchstabige, sondern als zweibuchstabige zu betrachten. [14]) Von dieser Art der zweibuchstabigen Wurzeln sind diejenigen zu unterscheiden, in denen kein langer Vocal zwischen den beiden Buchstaben gehört wird, wie דד, נג. [15])

---

[13]) Z 47b f., Sb 28a f. In Jesôd p. 19: וישר בעיני כי קם והבריו שרישיהם שני אותיות ופעם יוסיפו נה נעלם ופעם יחסירוהו; M 41b: על כן לא אומר כי שרש קם קום או קים או קאם רק אומר כי שרשו קו״ף ומ״ם ונוח נעלם ביניהם ואיננו אות כלל. M 7a sagt J. E. vom Vocal Schurek: ופעם יהיה שרש כו״או יקומו ישובו. Darin findet Heidenheim z. St. einen Widerspruch mit der Stelle M 41b; doch mit Unrecht, da I. E. dort bestreitet, dass ו als Consonant den mittleren Wurzellaut bildet, hier aber in Übereinstimmung damit als diesen Wurzelbestandtheil das Schurek, den Vocal, der durch ו als Vocalbuchstaben bezeichnet ist, erklärt.

[14]) Z 48b: שהם שניים ולא שלישיים, Sj N. 83 (23a): ואינה כי אם שניה כי אות המשך לא יסופר. Im S. Haschem c. 1 Ende präcisirt I. E. den Unterschied zwischen seiner eigenen Ansicht und der der übrigen Grammatiker so: ומלת שם מהשניים לפי דעתי או מהפעלים עלומי העין לפי דעת קצת המדקדקים; ebenso muss in Sj N. 3 gelesen werden: שהוא מהפעלים השניים לפי דעתי ולפי דעת כל המדקדקים מהפעלים עלומי העין. S. auch Sb 32b: לפי דעתי מהשניים ולפי (nämlich die Wurzel von (ועזע) והמפעל דעת רבים שהוא מהפעלים שהם עלומי העין. In Jesôd p. 30 bezeichnet er die Verba קם und Gefährten als: שניים הנראים שהם עלומי העין לפי דעת כל המדקדקים; vgl. Z 9b. — I. E. identificirt übrigens seine Ansicht nicht ganz mit der des Nâgîd, sagt vielmehr Z 47b: ודעתי קרובה מאוד אל דעתו. Der Nâgîd nahm nämlich den langen Vocal in der Mitte als wesenhaften Bestandtheil der Wurzel an, während I. E. ihn nur als zeitweise hinzutretende Vermehrung der im Grunde lediglich zweibuchstabigen Wurzel betrachtet. In den Commentaren und sonst nennt I. E. diese Verba in der Regel השניים oder השניים הנראים; Comm. Lev. 25,25 vollständig: הפעלים השניים הנראים ונח נעלם ביניהם. — Die Bemerkung im Comm. ψ 4,7 über die פעלים שנקראו עלומי העין ist als fremde Glosse zu betrachten. Ihr Zweck ist unklar, da dort nur von עלומי הלמד die Rede ist; s. Friedländer, Essays p. 170 Anm. — Indessen bezeichnet I. E. selbst zuweilen die Verba ע״ו nach der Ansicht der übrigen „spanischen“ Grammatiker als עלומי העין, so Comm. Hosea 8,4: השירו מעלומי העין קם שב שר; Comm. Gen. 6,3 (1. Rec. p. 18): ידון מעלומי העין. Im Comm. Exod. 7,1 (vgl. Comm. ψ 64,7) unterscheidet er die beiden Bezeichnungen der hohllautigen Verba so: מהשניים לפי דעת הכמי צרפת ומעלומי העין לפי ד׳ חכמי ספרד.

[15]) M 40a. Im Widerspruche steht damit, was I. E. Comm. Gen. 2,13 (1. Rec. p. 14) sagt: הדגש (in (נגו בעבור הנח החסר כי לא יתכן להיות השרש משלש אותיות שוות (s. ob. S. 76. A. 5). Über die Annahme dieser Art von Biliteralien durch Abulwalîd s. Derenbourg, Opuscules, p. XXVI.

Den Grund zur Verkennung der wahren Wurzeln der Zeitwörter bei den Alten kann man darin erblicken, dass sie als Grundform derselben das Perfectum (in der 3. Pers. sing.) annahmen, welches aber die Wurzel oft in gekürzter Gestalt enthält. [16]) Es ist besser, als Grundform, welche die ganze Wurzel am unverkennbarsten zeigt, das active Participium anzusehen, so dass in נותן, אוכל, יורד, לוקח, נותן als dritter Wurzellaut, in ה, א, ן das ן, עושה, קורא das א, י, ל, ן als erster, in בודד, בוזז, גוזז jeder der beiden Doppelconsonanten als wurzelhaft, in קם [17]) die Zweibuchstabigkeit der Wurzel kenntlich gemacht wird. [18])

Von den Zeitwörtern, deren dritter Radical ein ה ist, hat im Gegensatze zu Jehûda J. Ch. und den übrigen Grammatikern Moses Ibn Ğikatilla behauptet, das jenes ה an Stelle eines י stehe, so dass die Wurzel von עשה eigentlich עשי sei. Er bewies dies aus Formen, wie חסיו (Deut. 32,37), חסיה (ψ 57,2), נטיו (Num. 24,6), יהמיון (ψ 39,7); nur mit dieser Annahme findet er das י in בניתי, עשיתי u. dgl. erklärlich. [19]) Jedoch ist einerseits dies Auftre-

---

[16]) Sb 29a: והנה הקדמינים שקלו כל מלה בפעלים בפעל עבר והנה מצאנו רד (Ri 19,11) שהוא חסר יו״ד. תתה (II Sam. 22,12) חסר נו״ן. עשנו (100,3) חסר אות כפל (Gen. 47,18) תם, חסר ה״א. Vgl. dazu Menachem, Machb. p. 139b, 162a, 185, 186b. — I. E. meint hier dieselben Alten, von denen zu Beginn dieses Capitels die Rede ist. In Jesôd p. 19 nennt er statt ihrer die Grammatiker überhaupt: ועקר דעת שרשי הפועלים הפועל לא פעל עבר כאשר אמרו המדקדקים. Vgl. hiezu Menachem, Machb. 2b unten.

[17]) Da קָם selbst als Partic. sing. masc. nicht vorkömmt, muss es I. E. erst aus dem Fem. sing. Micha 7,6, und dem Plural ψ 3,2, abstrahiren. So Sb 29a. In Jesôd muss für das unverständliche: הנה הפועל במלת קם קומם wol gelesen werden: הנה הפועל במלת קומה קם. In Z und M citirt I. E. ein anderes Musterverbum, von dem die fragliche Form vorkömmt: שב. In Jesôd citirt I. E. als Beispiel des Participiums: קם הגוי, wofür nach Pinsker's Correctur zu setzen ist: וקם העם (Deut. 31,16). I. E. konnte das Participium hier nur in dem Falle finden, wenn er der alten Deutung (b. Synh. 90b) sich anschloss, wonach וקם zu והנך gehört; im Comm. zur St. weist er ausdrücklich diese Deutung ab.

[18]) M 42a, Z 48b. Jesôd p. 19, Sb 29a—30b. In Sb 26a reflektirt er auf diese Ansicht: והוא העיקר לכל הפעלים לפי דעתי. In M 41b stellt I. E. in erster Reihe als Regel auf, dass der Infinitiv die Wurzel erkennen lasse: קח כל פועל שתרצה שיהיה ראשו או מקצתו אה״וי או שאר האותיות השלמים או המבולעים והסתכל בשם הפועל אז יתברר לך שרשו ועיקרו. Erst in zweiter Reihe räth er: ועוד תוכל לדעת העיקר מלשון פועל יחיד זכר.

[19]) Auf Moses Ğik.'s Ansicht weist I. E. kurz hin im Comm. Deut. 8,13.

ten des י in der Abwandlung den Verba ל״ה aus dem Buchstabenwechsel zwischen ה und י zu verstehen, [20]) andererseits könnte man Formen wie עשתה nach der Theorie Moses Ibn Ğik.'s gar nicht verstehen, da ת wohl aus ה, nicht aber י werden kann. [21])

Nur in einem Falle haben die grossen Grammatiker Jehûda Ibn Chajûğ, [22]) Abulwalîd, [23]) Samuel Hannâgîd das י als dritten Radical gelten lassen, nämlich für das Verbum zu חיים, Leben, welches dadurch als doppellautiges — חיי — erscheint. Sie führen den Beweis aus dem Perfectum חַי, welches gebildet sei, wie רַךְ (II. K. 22,19) von רכך. Indessen ist חי nur auf anomale Weise von חיה gebildet, wie צו (Jes. 28,10) von צוה, und die Verdoppelung des י in חיים ist so aufzufassen, wie die des ersten י in העבריים (Exod. 3,15); endlich findet sich sonst keine Zeitwortform, die aus חיי nach dem Muster סבב gebildet wäre. [24])

Bei den doppellautigen Wurzeln pflegt einer der Doppelconsonanten auszufallen; doch ist es nicht, — wie die früheren Grammatiker annahmen, — der zweite derselben, so dass רַךְ nach der Musterform פִּע gebildet wäre, sondern der dritte Wurzellaut ist ausgefallen. [25]) Bei den doppellautigen Zeitwörtern tritt an die Stelle des zweiten Doppellautes zuweilen ein schwacher Laut. So ist בזאו, Jes. 18,2 = בזזו; דליו, Prov. 26,7 = דללו (Jes. 19,6). So lehrte

---

[20]) S. Abulwalîd, Rikma 114.

[21]) Z 52ab, Jesôd p. 30, Sb 30b. Kürzer erwähnt I. E. die Ansicht Moses' in M 41b und ib. 13b, wo er ihn nicht nennt, sondern als „Grössten der Grammatiker" bezeichnet (הגדול שבמדקדקים.) In den Zusätzen zu Ibn Chajûğ lässt Moses Ibn Ğik. seine Ansicht über die Verba לה keineswegs hervortreten, sondern spricht ebenfalls von dem Übergang des ה in י, z. B. p. 62, Z. 14.

[22]) S. Art. חיה (ed. Nutt p. 77, in der Ausgabe Dukes' fehlen die Verba ל״ה von בכה bis חנה) und Art. חיי (N. 108 D. 157).

[23]) S. Mustalhik, Derenbourg opuscules p. 142, Takrîb watashîl, ib. p. 329 ff. Wörterbuch, p. 221.

[24]) Z 26a, Sb 29b f. Comm. Gen. 5,5 (1. Rec. p. 17), Comm. Exod. 1,16 und 19, Jesôd p. 30 f. An letzterer Stelle bringt I. E. als Analogie zu חי nicht צו, sondern רד, Ri. 19,11; dies passt insofern besser, als es ebenfalls eine Perfectumform mit weggefallenem Radical. In צו ist die Analogie darin, dass wie in חי das ה als dritter Radical ausgefallen ist. In Z 51b fasst I. E. רד als biliterale Wurzel neben ירד auf, während er Sb 2a Wegfall des י annimmt.

[25]) Z 10a, Sb 32b.

Moses Ibn Ǧikatilla. [26]) Demgemäss kann man רבאות (Dan. 11,12) aus רבבות entstanden denken; [27]) und ähnlich darf in תמנו, Echa 3,22 das נ als Stellvertreter des zweiten מ gelten. [28])

Manche Verba פ״א werden — wie Moses Ibn Ǧikatilla richtig gezeigt hat, im Futurum nach Art der Verba פ״י abgewandelt. Z. B. תֶּשַׁם, Gen. 47,19, von אשם; תחד, Gen. 49,6, von אחד. Dass ebenso תישמנה, Ez. 6,6, von אשם komme, hatte schon Ibn Chajûǧ erkannt. [29]) Einige Verba ל״א werden nach Art der Verba ל״ה behandelt, z. B. שיוצָא Koh. 10,5, ונשו Ez. 39.26, נשוי ψ 32,1, קראת, Ri 8,1. [30]) Das Umgekehrte findet statt bei החלי[א], Jes. 53,10. [31])

Für manche Zeitwörter muss man zwei Wurzeln von identiscker Bedeutung voraussetzen, da nicht alle Formen nach der einen Wurzel zu erklären wären. So ist neben יעץ zu עוצו, Jes. 8,10 die Wurzel עוץ anzunehmen, wie alle Grammatiker lehren. [32]) Besonders gilt dies von den gleichbedeutenden Wurzeln הלך und ילך für den Begriff „gehen“. [33])

---

[26]) Z 12b, M 15b (ohne Mos. zu nennen), Comm. Zach. 14,10. — בזאו erklärt so auch Abulwalîd, Wörterbuch 88,3, Rikma 45, wo auch andere Beispiele erwähnt sind; דליו rechnet Abulwalîd, Rikma 80 und 114 zu דלה. — In ähnlicher Weise erklärt I. E. וראמה aus ורממה entstanden, Comm. Zach. 14,10; ימאסו aus ימססו, Comm. ψ 58,8; וימאס aus וימסס, Comm. Hiob 7,5 (vgl. Abulwalîd, Wörterb. 362, 4 ff., Rikma 45).

[27]) Z 42a.

[28]) Comm. z. St. So schon Abulwalîd, Rikma p. 37. Im Comm. ψ 64,7 bringt und begründet I. E. die Erklärung als דעת מדקדקי ספרד.

[29]) Z 13b, in M 51b und Sb 18b ohne I. Ch. zu nennen. Vgl. M 20ab; Comm. Gen. 47,19, ib. 49,6, Hosea 5,15.

[30]) M 14a, Z 57b, Jesôd p. 17, Sb. 22b, Comm. Num. 6,13, Koh. 10,5. Vgl. über חבי, Comm. Jes. 26,20, über תרפינה Hiob 5,18.

[31]) Comm. z. St.

[32]) Z 52a. J. Chaj. s. v. יעץ als anomale Form. Abulwalîd (Mustalhik, Opuscules p. 39) findet die Annahme einer zweiten Wurzel natürlich; indessen sieht er auch den andern Ausweg, die Form nach זִכְרוּ (Neh. 4,8) mit Verwandlung des Cholem in Schurek zu erklären. Es ist das dieselbe Erklärung, die I. E. im Comm. Jes. 8,10 dem Moses Ibn Ǧik. zuschreibt, die aber in des Letzteren Zusätzen zu J. Ch. nicht zu finden ist.

[33]) Z 69b: כי אין מחלוקת בין המדקדקים כי אלך מבעלי היוד שיעלם ודע כי מצאתי מלות רבות בפעלים שהם מטעם אחד ואין שרש אחד כמו הלך אלך (Ri. 4,9). In M 14a trägt er das im Namen der גדולי הדקדוק vor, ib. 32a (vgl. 53b) als דעת כל המדקדקים, ebenso Jesôd p. 17. Im Comm. zu Gen. 12,4 (1. Rec. p. 61) berichtet I. E., ein Grammatiker habe gegen die

Jedoch ist die Annahme verschiedener Wurzeln gleicher Bedeutung, wo es irgendwie angeht, zu vermeiden. Man darf nicht, wie das geschehen ist, zu ויִּקְּדוּ wegen des Dagesch im ק eine Wurzel נקד supponiren, da auch hier die Wurzel קדד ist, wie תמם zu ויתמו (Deut. 34,8) und דמם zu ידמו (Exod. 15,16) [34]) Abgeschmackt ist es, in ähnlicher Weise zu נבלה Gen. 11,7, נבקה Jes. 19,3 und נסבה Ez. 41,7 Wurzeln mit נ als ersten Radikal anzunehmen, wie das ein angesehener Grammatiker gethan hat. [35])

Auch der inhaltliche Unterschied zweier ganz gleichlautender Wortformen berechtigt nicht zur Annahme verschiedener Wurzeln, sondern beweist nur, dass die eine Wurzel zwei verschiedene Bedeutungen habe. [36])

Ansichten der „spanischen Gelehrten" ungebührliche Reden geführt und habe ernstlich in Bezug auf diese Annahme das Verbot der Schrift (Deut. 4,2) angewendet: ihr sollt nichts hinzuthun!" Dies ist eine Verrücktheit, bemerkt I. E., da jenes Verbot bloss für die Gebote Geltung habe, ferner haben jene mit der Annahme von ילך neben הלך nichts hinzugefügt, sondern bloss einen Buchstaben mit dem andern umgetauscht, was eine gewöhnliche Spracherscheinung ist. — R. Tam (Dûnasch's Kritik g. Menachem p. 38) möchte die Wurzel הלך als כלו יסוד von ילך unterscheiden, er beugt sich aber vor der Autorität der Meister: אך רב סעדיה ומנחם ודונש וכל רבותינו שוים בדבר כי הלך כמו ילך. — Als Beispiele von Annahmen verschiedener Wurzeln gleicher Bedeutung bei I. E. seien angeführt: יטב—טוב. Z 60a; קים—קָם, M 53a; ארה—אור, שרה—שור Sj N. 3; ערה—עור Comm. Hab. 3,9; ענן—עון Z 64b, Sb 40a; מרר—מרה, שרר—שרה, Comm. Exod. 23,21, M 53ab; ידד—ידה Comm. Joel 4,3; שסס—שסה Comm. ψ 137,3; תלל—תלה ib.; ימם—יזם Comm. Gen. 11,6; ספה—יסף Comm. Num. 32,14; להט—לט Comm. Exod. 7,22; עות—עוה Sj N. 20; סות—סוה Sj N. 144; נפה—פוה Comm. Jes. 42,22; נטל—טול Comm. Jes. 40,15; נשא—שיא Sj N. 13; נקש—יקש Comm. ψ 9,17; נכא—כאה Sj N. 27.

[34]) Comm. Exod. 4,21: כי כל מה שנוכל שלא נעשה שרשים רבים בעבור המשקל הוא הנכון . . . Voran geht die echt I. E.'sche Invective: והאומרים כי הם מבעלי הג'ון מי יתן וידמו כאבן כי יוסיפו שרשים שאינם בלשון הקדש. Das ist wol auch auf Abu walîd gemünzt, der im Wörterbuch, 451,18 ff. in erster Reihe die Wurzel נקד zur Form ויקד annimmt, dann aber freilich auch קדד für möglich erklärt, mit Anführung der beiden von I. E. citirten Verba. Ib. 625,12 ff. erklärt er sich mit Hinblick auf das talmudische קדידת הרים geneigter, die W. קדד für richtiger zu halten.

[35]) Comm. Gen. 11,7 (1. Rec. p. 54): . . . כאשר השב מדקדק הדור ואין לפירש זה לא טעם ולא ריח . . . S. auch Comm. Exod. 17,18: ואל תשמע לדברי האומרים ששרשו נסב. Vgl. Comm. Exod. 23,21.

[36]) Z 54b zu ויגר Gen. 21,19 und Num. 22,3: ותעו האומרים כי יש הפרש ריידת רדרדיר ראשיר הה רטעם . . . והנה הם שרש אחד ובשני טעמים

Bei Hauptwörtern kömmt es vor, dass die Wurzelbuchstaben ohne Änderung der Bedeutung transponirt werden (wie כבש—כשב, שלמה—שמלה), aber nicht bei Zeitwörtern. [37])

XVII.

Die Stammformen des Zeitwortes.

Alle Grammatiker haben, dem Beispiele der arabischen Grammatiker folgend, die Muster der Zeitwortformen dem Verbum פעל entnommen. [1]) Dies ist als alter Brauch beizubehalten, obgleich gerade dieses Zeitwort nicht geeignet ist, die Musterformen zu den übrigen Zeitwörtern abzugeben. Denn הפעיל und פעל giebt es von diesem Verbum nicht, letztere Bildung ist überdies unmöglich, da das ע kein Dagesch haben kann; der Gutturalcharakter des ע macht auch in anderen Fällen die angenommene Musterform zu einer fictiven. [2]) Dieser Umstand macht sich auch gegen das wegen der Vollständigkeit seiner Stammbildungen geeignete Zeitwort עבד geltend. [3]) קדש, כבד, גדל von denen ebenfalls die Stammformen vollzählig vorkommen, sind zur Aufstellung der Musterformen ungeeignet, weil es intransitive Zeitwörter sind, an denen die Formen

---

[37]) Sj N. 26: ולא ימצא ככה בפעלים כי אם בשמות. Damit weist er die Ansicht Dûnasch's ab, ויחרגו ψ 18,46 sei = ויחגרו. Dieser willkürliche und nur polemischem Zwecke dienende Unterschied zwischen Nomen und Verbum wird von I. E. selbst nicht festgehalten. Wie Abulwalîd Rikma p. 207 f., bringt auch I. E. הנחשלים Deut. 25,18 durch Transposition mit ויחלש Exod. 17,13 zusammen. Von den andern bei Abulwalîd a. a. O. genannten Beispielen der Transposition werden folgende von I. E. in dem Commentar zur betreffenden Stelle angenommen oder für möglich gehalten: פשר (פרש) Koh. 8,1; עלוה (עולה) Hosea 10,9; חדל (חלד) Jes. 38,11; אריוך (אריוך) Jes. 16,9. Hingegen weist er zu folgenden, ebenfalls von Abulw. gebrachten Wörtern, doch ohne diesen zu nennen, die Annahme der Transposition zurück: זועה Jes. 28,11 (vgl. jedoch Comm. Hosea 10,8 זועה = זעוה); אהי (איה) Hosea 13,10; רגע (גער) Jes. 51,15; חרות (התור), Exod. 32,6. — Ein Gegner der Transposition war auch Menachem; s. dessen Wörterbuch 51a und 58a.

[1]) S. Abulwalîd, Rikma c. 11. Es sei hier bemerkt, dass ich das hebr. בנין in diesem Cap. und sonst mit Stammform, Stammbildung wiedergebe.

[2]) M 57a, Z 9ab, Sb 40b, vgl. M 3b.

[3]) Z 44b.

mit Objektsuffixen nicht gezeigt werden können. In letzterer Hinsicht lässt sich für den Kal am besten שמר oder ein ähnliches Verbum verwenden. [4]) Es war auch ein grosses Versehen der Grammatiker, dass sie für nicht durch Wiederholung der Wurzellaute entstandene Quadrilitera die Musterformen dem dreibuchstabigen פעל entnahmen und z. B. כרסם als Form פעלל erklärten. [5]) Richtiger wär es ein vierbuchstabiges Verbum selbst als Musterwort für die übrigen aufzustellen. [6])

Es giebt drei Formen von Stammbildungen des hebräischen Zeitwortes, welche die Grundlage der ganzen Sprache sind und für die Mehrzahl der Verba, d. i. der dreibuchstabigen, gelten, jedoch auch — wenn auch mit Verschiedenheiten — von den zweibuchstabigen gebildet werden. [7]) Diese drei Stammbildungen sind: die leichte, die durch Vermehrung und die durch Verdoppeluug schwere. [8]) Die leichte Stammform (קל, auch פָּעַל) wurde von den Grammatikern [9]) so genannt, weil der im Perfectum nach dem ersten Wurzellaut hörbare lange Vocal im Futurum und bei Anhängung der Objektssuffixe ausfällt, ferner weil das Participium ohne מ gebildet wird. Das letztere ist bei den anderen beiden Stammformen — הִפעִיל und פִּעֵל — der Fall, die deshalb die schweren heissen. [10]) Sie werden auch deshalb die schweren genannt, weil bei der einen durch Verdoppelung des mittlern Wurzelbuch-

---

[4]) Sb 40b f. In Z 45a wählt er auch שמר zur Darstellung des Kal. Saadja hatte für die paradigmatische Darstellung der Conjugation — wie aus den Citaten bei Dûnasch hervorgeht — das Zeitwort שמע gewählt.

[5]) Sb 40b: והכל טעו ששקלו הפעלים הרביעיים על משקל פעל אמרו כי כרסם פעלל; Z 9b: ואיך ישקל מרובע על משולש. Vgl. z. B. Rikma p. 55, 91 f.

[6]) Sb 41a: וככה ראוי לשקול הפעלים שהם רביעיים על מלה שהיא מהם כמו כרסם.

[7]) Z 49b: ואלה השלשה הבנינים הם עיקרים לכל חלשון ולכל הפועלים שהם שלישיים והם הרבים. . . .

[8]) Ib. הבנינים הקל והכבדים והנוספים. Auf derselben Seite gebraucht er die genauere Terminologie: בנין הכבד הנוסף, בנין הכבד הדגוש, wobei Hiphil und Piel unter den einen Hauptbegriff כבד subsumirt werden, wie bei Ibn Chajûĝ.

[9]) S. J. Chaj. Schluss der Einleitung D. 14 N. 12; Rikma p. 79.

[10]) Z 49b.

staben, bei der andern durch Vermehrung der Wurzel mittelst vorgesetzten ה die Aussprache schwerer wird. [11])

In einem einzigen Falle ist das Hiphil, anstatt mit ה, mit ת gebildet: תרגלתי, Hosea 11,3 [12]); und in einem einzigen Falle ist das Piel — ohne dass der mittlere Consonant einer der Buchstaben אהחער wäre — ohne Dagesch gebildet: in הֵתֶל Gen. 31,7 [13]).

Da die zweibuchstabigen Verba keinen mittlern Consonanten haben oder, wie die andern Grammatiker lehren, ihn occultiren lassen, so kann auf Verdoppelung des mittlern Wurzellautes beruhende schwere Stammform von ihnen nicht gebildet werden. Dafür setzt man eine durch Wiederholung des letzten Wurzellautes gebildete Form: כּוֹנֵן. Nach der gewöhnlichen Ansicht von der Dreibuchstabigkeit dieser Wurzeln muss man diese Stammform mit dem Muster פעלל benennen; [14]) in Wahrheit aber sollte man das Schema für die zweibuchstabigen Verba überhaupt nicht dem dreibuchstabigen פעל entnehmen, [15]) sondern ein zweibuchstabiges Verbum selbst als Musterwort wählen. [16]) Auf keinen Fall aber darf man diese Form als פּוֹעֵל bezeichnen, wie ein grosser Grammatiker gethan hat, nach Analogie der für die vollständigen Verba angenommenen Stammform Pôel. [17]) Diese Stammform wurde

---

[11]) M 57a. In Jesôd p. 14 sagt er vom Hiphil: ודע כי נקרא זה הבנין כבד בעבור האות הנוסף בפועל שעבר ובעתיד יו״ד נעלם או נח נעלם בין הע״ן ובין הלמ״ד והפועל והפעול בתוספת מ״ם.

[12]) Comm. z. St.

[13]) Z 62a. S. Comm. zur St. und zu Koh. 7,29. I. E. folgt hier der Auffassung Abulwalîd's, Wörterbuch p. 182 f.

[14]) M 53a, 58a, Z 48b f. 64a, Jesôd p. 19 (s. Beilage II,3), Sb 29a, 40b.

[15]) Sb 40b: גם ככה לפי דעתי הפעלים השניים לא ישקלו במלת פעל. Ebenso Z 49a.

[16]) Sb 41a: וככה ראוי לשקול הפעלים הכפולים בסוף כמו ישובב יכונן באחד מהן או הדומה להם ואיננה על משקל יפועל או יפעלל. I. E. selbst folgt der gewöhnlichen Terminologie und nennt diese Form: פעלל oder בנין הכפל שיקרא פעלל.

[17]) Z 48b f.: והנה מדקדק גדול אומר שהם על משקל פועל והוא בנין כבד נוסף ולא אמר כלום; Sb 40b: והטעות הגדול שאמר הראשון מהם שמשקל מכונן מפועל והאמת מה שאמר ר׳ משה הכהן שמשקלו מפעלל. Z 64a: ויאמר ר׳ משה הכהן ז״ל כי כונן על משקל פועלל (l. פעלל). Der genannte „grosse" oder „erste" Grammatiker ist nicht Jehûda Ibn Chajûĝ, wie Lippmann zu Sb 40b angiebt, da dieser die schwere Form der Verba ע״ו ebenfalls als פעלל und כבד כפול הלמד bezeichnet (D. 67 f., N. 40 f.);

nämlich von Jehûda Ibn Chajûg̃ und den anderen Grammatikern angenommen, um die Zeitwortformen: מלושני ψ 101,5, משופטי Hi. 9,15 und יודעתי I. Sam. 21,3 zu erklären. [18]) Mit Unrecht; denn gäbe es eine derartige den andern beigeordnete Stammform, so würden sie in zahlreichen Beispielen vorkommen. Die angeführten Wörter aber sind Anomalien, aus denen man keine gesetzmässige Erscheinung der Sprache ableiten darf. [19]) Nur von einer Art der Zeitwörter wird thatsächlich eine Pôelform gebildet, nämlich von den doppellautigen, bei denen man sie als vierte Hauptstammbildung betrachten kann. [20]) Ihr Participium wird ohne מ gebildet (סובב Koh. 1,6), und dies unterscheidet sie, — wie Moses Ibn G̃ikatilla gelehrt hat, — von der äusserlich gleichen, aber anders entstandenen Form der ע"ו-Wurzeln, deren Participium mit מ gebildet wird (מכונן). [21])

Von manchen zweibuchstabigen Zeitwörtern giebt es eine abgekürzte Form des Hiphil, z. B. יבין, ישים, ישית; בינו, שימו, שיתו: Manche Grammatiker fassen diese Formen als Kal auf. [22])

---

sondern es ist Abulwalîd, der in der Darstellung der Verbalformen, Rikma c. 14 stets vom פועל der Verba ע"ו spricht, der ib. p. 79 sagt: אבל פועל אמרתי בו שהוא מוסף בעבור תוספת הואו בו. Andererseits bemerkt Abulwalîd gleichfalls, ib. p. 81, dass כונן nach dem Schema פעלל gebildet sei.

[18]) M 52a, Z 49, 64a. S. Ibn Chaj. s. v. ידע D. 43 N. 24, und ילד D. 46, N. 26. Vgl. Rikma p. 79.

[19]) Ib., ib. יודעתי ist durch Buchstabenwechsel aus הודעתי entstanden, wie auch J. Ch. vorschlägt, oder hybridisch aus Perfectum und Futurum zusammengesetzt. Die zwei andern Worte sind Attributiva, deren Formen mannigfaltig und an keine bestimmte Norm gebunden sind. Stillschweigend adoptirt diese Argumentation gegen den Zielstamm (Pôel) auch Elija Levita im Habbachûr.

[20]) M 53a: רק ימצא מעט בנין פועל בפעלי הכפל; Sb 40a: הבנין הרביעי שהוא אומר אסובב יסובב; M 28a: ובבנין פועל כן יסובבו. M 46b wird בנין פועל der doppellautigen Verba von dem ב' פעלל der zweilautigen unterschieden, ebenso 57ab. Wo sonst vom בנין פועל die Rede ist, muss an die doppellautigen Wurzeln gedacht werden, z. B. M 55a. Doch versetzt sich I. E. in M zuweilen auf den Standpunkt der übrigen Grammatiker und bildet zu כבד (45b) das Pôel כובד, nennt 47b מחונן Pôel.

[21]) Sb 40a, Jesôd p. 24. Z 64b nennt er Mos. nicht. -- Vgl. noch Comm. Hosea 7,5 und ψ 68,26.

[22]) Comm. Exod. 10,1. In dem kurzen Comm. (p. 21) spricht er sich entschieden für die Annahme eines defekten Hiphil aus.

Aus den drei schweren Stammbildungen Hiphil, Piel und Pa'lel (beziehungsweise Pôel) werden durch Änderung der Vokale die passiven Formen Hophal (oder Huphal), [23]) Pual [24]) und Pu'lal (Pôal) gebildet. [25]) Die Pualform לֻקַּח (Jes. 52,$_{5}$) erklärte Mosés Ibn Ḡikatilla, da es keinen Piel von לקח giebt, als dem Kal entnommen; doch beweist das Dagesch im mittlern Wurzellaut, dass dieses Wort zum Piel gehört. Ebenso hat Samuel Hannâgîd in einer Shrift gegen Abulwalîd die Hophalformen יֻתַּן (Lev. 11,$_{38}$) und יֻקַּח (Jes. 49,$_{25}$) nicht vom Hiphil, sondern vom Kal hergeleitet, weil der erstere von diesen Zeitwörtern nicht vorkömmt. Auch das ist unrichtig, weil man regelmässig gebildete Formen, wenn sie auch nur in einem einzigen Beispiel vorkommen, wie das Hiphil von שמח in ψ 89,$_{43}$, als berechtigt anerkennen muss, jene Passivformen also an sich einen genügenden Beweis für das Vorhandensein des Activums bilden. [26]) Das Passivum wird überhaupt nur von den schweren Stammformen gebildet. [27])

Zu den vermehrten Stammbildungen gehören auch Niphal und Hithpael. [28]) Diese letztere Form ist aus dem Piel gebildet, daher der zweite Wurzellaut verdoppelt wird. [29]) Bei den Biliteralen liegt der dem Hithpael entsprechenden Stammform die dem Piel der andern Wurzeln entsprechende Form zu Grunde: התבונן. [30])

---

[23]) Im Comm. Lev. 4,$_{23}$ bemerkt er, הוֹדַע werde, obwol der erste Vocal kein Schurek ist, von Mos. Ibn Ḡik. für Hophal erklärt. Dies hält auch Abulwalîd im Wörterbuch, 276,$_{23}$ f. für „nicht unwahrscheinlich."

[24]) Zu תרצחו ψ 62,$_{4}$ bemerkt er im Comm., das ŏ stehe an Stelle des ŭ beim ersten Wurzellaut: כי הקמץ והשורק והחולם ימצאו בבנין הזה (das Cholem z. B. in יבורך).

[25]) Z 64b ff. Abschnitt: בנינים הנלקהים מאחרים.

[26]) M 33a, ib. 51b, Z 68b, Comm. Lev. 11,$_{38}$. Jesôd p. 22: ואם ... לא נמצא לֻקַּח לא נהפוך העולם בעבור שלא נמצא וכן היקח מגבור (Jes. 49,$_{25}$) מגזרת הלקיה ואם לא נמצא. Vgl. Comm. Gen. 2,$_{23}$ und 12,$_{15}$. Abulwalîd's Ansicht liest man im Mustalhik (Opuscules p. 37) und im Wörterbuch 357,$_{7}$ ff.

[27]) Comm. Gen. 1,$_{26}$: לא יבוא בנין שלא נזכר שם פועלו כי אם מהכבד ור' משה הכהן הספרדי טעה בספרו

[28]) Z 50a, 64b ff.

[29]) Z 67a: והנה לפי דעתי כי זה הבנין לקוח מחבנין הכבד הדגוש ע"כ נדגש עי"ן הפועל. S. den Gramm. Abriss zur Einleitung, p. 8: על כן אמרו חכמי הדקדוק שהוא כבד. Vgl. Rikma p. 95.

[30]) Z 67b.

7*

Von den doppellautigen Zeitwörtern wird das gewöhnliche Hithpael gebildet: התהַלל; dann Formen wie התהולל (I. Sam. 21,14), מסתולל (Exod. 9,17) sind nicht mit Abulwalîd [31]) von סלל, הלל, sondern von סול, הול abzuleiten. [32]) Das ה dieser Stammform ist — wie Ibn Ǧikatilla richtig lehrt — nur ein secundärer Bestandtheil des Präfixum הִת; es wird nur dort gesetzt, wo das ת, das eigentliche Präformativ, am Anfange des Wortes zu stehen gekommen wäre, daher fehlt es im Futurum. Dieselbe Bewandtniss hat es mit dem ה, welches im Infinitiv und Imperativ des Niphal dem durch Assimilirung des נ verdoppelten ersten Wurzelbuchstaben vorgesetzt wird. [33])

Die Stammform Niphal bedeutet entweder das Erleiden einer Handlung, die von dem Subjekte selbst ausgeht, oder das einer solchen, die von Anderen ausgeht. [34]) Der Unterschied zwischen dem Passivum (Pual), dem Niphal und Hithpael lässt sich an dem Zeitworte כבד erkennen: יְכֻבַּד bedeutet „er wird von Anderen geehrt"; נכבד „er ist durch sich selbst geehrt, hat Ehre"; מתכבד (Prov. 12,9) „er zeigt sich als geehrt", wenn er es auch nicht ist. [35])

---

[31]) An beiden Stellen heisst es zwar ר' יהודה המדקדק, im Jesôd sogar mit dem Epitheton הראשון. Doch muss dafür ר' יונה המדקדק gesetzt werden, da dieser es ist, der die oben genannten Formen von סלל und הלל ableitet und mit der Erörterung darüber die betreffenden Artikel Ibn Chajûǧ's ergänzt. S. Mustalhik, Opuscules, p. 184 und 206, ferner ib. p. 179 f. zu נלל).

[32]) Z 67b, Jesôd p. 24, kurz M Ende. Im Comm. Exod. 9,17 tritt I. E. der Ansicht Abulwalîd's bei, und zwar nach der ersten im Mustalhik p. 206 gebrachten Ansicht; die andere (מסתולל = מתחזק) citirt er in seinem Namen, in dem kurzen Comm. (p. 20) anonym. Auch התגולל leitet I. E., Comm. Gen. 43,18 von גלל ab.

[33]) Jesôd p. 31 f.: ואמר ר' משה הכהן כי הוצרכו העבריים להוסיף הא במלת התפעל בעבור הת"ו כי היה ראוי להיותו לעולם נח על כן לא הוצרכו לאמרו בעתיד . . . והנה הצווי התברך בעבור זה וזה טעם תוספת הה"א בבנין נפעל בעבור צרך הדגשות שהוא במקום הבלוע ויפה דקדק וכן משפט שם הפעל.

[44]) Jesôd p. 20: ודע כי בנין נפעל על שני דרכים כמו נכבד שהוא כן מעצמו ולא כן נשבר כי יתכן להיותו נשבר מעצמו או שברוהו אחרים. In M 55a sagt er von der zweiten — passiven — Bedeutung des Niphal: ויש מלות בבנין נפעל כמו אשר לא נקרא שם פועלו כמו נשבר נכרת ורבים כמוהם.

[35]) M 56b, vgl. Z 66b, Jesôd p. 31, Sb 13b. Sj N. 81 (23a) zu כמתלהלה (Prov. 26,18): המראה עצמו כאלו לא ידע מה עשה.

Ausser der Verdoppelungsform der zweibuchstabigen Verba (כונן) giebt es noch andere Arten der Stammbildung durch Wiederholung eines oder zweier Wurzellaute. So ist in חרחר, גלגל der erste Wurzellaut zwischen dem zweiten und dritten wiederholt, in שרשרות (Exod. 28,14) — das freilich als Zeitwort nicht vorkömmt, — ist der zweite Wurzellaut wiederholt, in תשגשגי (Jes. 17,11) sind die ersten zwei Radicale wiederholt, der dritte ist ganz ausgefallen. Durch Wegfall des mittlern Wurzellautes und Wiederholung der beiden anderen ist טלטל entstanden, durch Wiederholung des zweiten und dritten סחרחר, הפכפך u. dgl. [36])

Ein Grammatiker hat zu רדפה, Hosea 2,9 behauptet, dass der Piel das Frequentativum sei und das stete Wiederholen der durch den Kal ausgedrückten Handlung bedeute. Doch beweisen die gleichbedeutenden Kal- und Pielformen der Verba דבר, גרש, dass diese Behauptung unrichtig ist. [37]) Indessen hat der Piel, gleich dem Hiphil, auch faktitive Bedeutung. [38]) Es giebt Zeitwörter, deren Piel und Hiphil gleiche Bedeutung haben, wie שמח, שלח, חלץ. [39]) Auch Kal und Hiphil desselben Zeitwortes können gleicher Bedeutung sein, wie משה, ירה. [40]) Von שרש bedeutet der Hiphil: „die Wurzel ausbreiten", das Entgegengesetzte der Piel: „die Wurzel ausreissen".[41])—In diesem letzteren Falle bedeutet der Piel, wie noch in anderen Beispielen, die Beseitigung des von der Wurzel in der Grundform bezeichneten Gegenstandes, wodurch anscheinend die eine Wurzel zwei einander entgegengesetzte Bedeutungen erhält.[42])

---

[36]) M 57b. Vgl. Z 64b, Jesôd p. 25, Sb 30b ff., Sj N. 14; Abulwalîd, Rikma p. 36. — S. ferner über מחספס Comm. Exod. 16,14; זנוניה, Hosea 2,4; שעשועים ψ 119,117.

[37]) Comm. z. St. Über die gleiche Bedeutung von Kal und Piel bei manchen Zeitwörtern s. auch Comm. ψ 10,10.

[38]) Comm. Echa 1,19: . . . למאהבי איננו כמו אוהבי. Die Anmerkung im Comm. Hosea 2,9, in welcher zwischen Kal und Piel von רדף ein Unterschied constatirt wird, ist eine spätere Glosse; s. Friedländer, Essays p. 167.

[39]) Comm. Jes. 58,11. In Z 69b citirt er als Beispiele: החתל חתלת Ez. 16,4; קטר יַקטירון I Sam. 2,16. S. Comm. ψ 65,10: שימצא ככה על השלשה בנינים, d. ist עשר, welches in Kal, Piel und Hiphil „verzehnten" bedeutet.

[40]) S. Haschem c. 2 Ende; Comm. Gen. 11,7 (1. Rec. p. 50 f.).

[41]) Comm. ψ 80,10.

[42]) Im Comm. Amos 6,10 (ומסרפו) drückt er die Regel so aus: ולא

Solche Pielformen sind die der Wurzeln סעף (Jes. 10,32), פאר (Deut. 24,20), שרש (ψ 52,7), [43]) עלל (Lev. 19,10), [44]) סקל (Jes. 5,2), [45]) עקר (Josua 11,6). [46])

In dem spätern Hebräisch des Talmud giebt es Zeitwortbildungen, die nicht den Gesetzen der in der h. Schrift überlieferten Sprache angemessen sind,[47]) so תורמין von תרומה, מדיח ומליח (Chullin 113a). Doch haben die Weisen selbst den Grundsatz aufgestellt, dass anderen Regeln die Sprache der Schrift, anderen die der Mischna folge; es ist daher unnötig, für das zweite der angeführten Beispiele, — in dem zwei Formen einander gegen die grammatische Analogie gleich gemacht sind, — als biblisches Beispiel solcher Assimilation den Ausdruck את מוצאך ואת מובאך (II. Sam. 3,25) anzuführen. [48]) Das Beispiel ist aber auch ungenügend, da in ומליח (statt וממליח) ein מ ganz fehlt.[49])

XVIII.

Zur Conjugation des Zeitwortes.

Die 3. Person masc. sing. des Perfectums ist die einzige Verbalform, welche ohne Personzeichen gebildet ward; sie wurde deshalb von den Grammatikern als Grundform des Zeitwortes gewählt. [1]) Nach Mos. I. Ğikatilla wäre das Fürwort הוא hinzuzu-

---

פאר מהמשקל על הבנין הכבד הדגוש כי אם לגנאי כמו שרשך מסעף פאריה.

[43]) Comm. Jes. 10,32. Im Comm. Deut. 24,20 erklärt I. E. פאר = חפש הפארות.

[44]) Comm. Lev. 19,10.

[45]) Comm. Jes. 5,2 und 62,10.

[46]) Comm. Lev. 25,47. In Z 72b f. nennt I. E. ausser den bisher genannten noch יחסדך Prov. 25,10 von חסד. Indessen findet er in der Einleitung zum Jesôd (Beilage I Ende) für die Bedeutung Gnade und Schande (Lev. 20,17) die eine Grundbedeutung des Übermasses in Gutem und Schlechtem. Angedeutet ist das auch im Comm. Lev. 20,17.

[47]) ידע כי יש בדברי קדמונינו ז"ל פעלים אינם על דרך דקדוק המקרא.

[48]) Dies thut nämlich Abulwalîd in der Einleitung zu Rikma, p. X. f.

[49]) Z 44a, vgl. ib. 70a, wo Abulwalîd ausdrücklich genannt wird. S. auch Comm. Esther 8,17.

[1]) Z 33a: הוא לבדו בלא סימן: שמר, על כן שקלו כל המדקדקים כל הפעלים על מלת פעל. S. oben Cap. XVI.

denken, wie es z. B. in Num. 18,$_{23}$ — ועבד הלוי הוא — wirklich steht. Jedoch hat in diesem Satze הוא die besondere Bedeutung von „er selbst.“ [2])

Die Vergangenheit wird auf zweierlei Weise bezeichnet: 1. Durch das gewöhnliche Perfectum, das in gewissen Fällen durch Vorsetzung des ו die Bedeutung der Zukunft erhält. 2. Durch das Futurum mit vorgesetztem ו, dass vor א mit Kamez, sonst mit Pathach ausgesprochen wird. [3])

Wenn man von einem Zeitworte nur das Perfectum findet, darf man auch das Futurum dazu bilden und umgekehrt. [4]) Nur vom Futurum der Passivformen Pual und Hophal kann man nicht die erste Person der Einzahl oder Mehrzahl bilden, weil Beispiele dafür, mit Ausnahme des einen אובל (Hiob 6,$_{19}$), in der ganzen heiligen Schrift nicht vorkommen. [5])

Weil א der erste Buchstabe ist, bezeichnet er im Futurum die erste Person männlich und weiblich. [6]) Das י bezeichnet die dritte Person, welche der ersten gleicht, wie die Zahl 10 (י) der Eins (א). [7]) Die Personal-Präformative des Futurums — אי״נת — können niemals nach der Conjunctionspartikel ו ausfallen; daher

---

[2]) Z 45a. Vgl. Comm. z. St.: בעצמו.

[3]) M. 45b f. Zur Verhütung von Missverständniss nennt I. E. einmal, Comm. Gen. 19,$_{8}$ das einfache Perfektum: פועל שעבר בלא תוספת ויו פתוח. Comm. Gen. 27,$_{33}$ bezeichnet er ואברכהו als פועל עבר. Umgekehrt sagt er zu וטמא, Num. 19,$_{10}$: פועל עתיד כי הו״ו השיבו. Unklar ist, was er mit den dann folgenden Worten: ועל דעתי שהוא פועל עבר meint. S. noch Comm. Jes. 54,$_{13}$ zu ורב: פועל העתיד בעבור הו״ו.

[4]) Dies wird eingeschränkt durch die im 1. Comm. zu Gen. 6,$_{1}$ (p. 18) zu lesende Bemerkung: ודע כי יש מלות בפעלים ולא יוכל אדם לעשות מהם כפי חפצו. אם ימצאו ככה בלשון עבר ולא יאמר עתיד מהם. כי הנה ויולד גם הולידו (Gen. 5,$_{4}$) שם הפועל הוא האמת ומלת ילד (Gen. 4,$_{18}$) על זכר שהיה לו ילד ולא יוכל הזכר לומר אלד או נלד והעד אם יולד לזכר (Gen. 17,$_{17}$)

[5]) M 47a. Z 67b f. sagt I. E.: ... ודע כי חפשתי בכל המקרא ולא מצאתי בנין שלא נקרא שם פועלו בסימן אל״ף המדבר או עם נו״ן סימן רבים רק ... אובל. Indessen meint er daselbst, man dürfe, der Analogie folgend, auch die erste Person des Passivums bilden. Jesôd 21 f. kurz: ולא מצאתיה במקרא עם אל״ף ונ״ון לעולם רק מלה אחת. Ebenso Gramm. Abriss zur Einleitung p. 8.

[6]) S. oben S. 46. A. 4.

[7]) Excurs zu Exod. 3,$_{15}$: ושמוהו בראש סימן יחיד זכר הוא דומה לנמצא כמו שמספר עשרה דימה לאחד.

irrte Ibn Chajûĝ, wenn er in ואבדך (Ez. 28,16) das ausgfallene א für das der 1. Person ansah. Vielmehr ist der erste Wurzellaut von אבד ausgefallen, wie das א von מאלפנו in מלפנו (Hiob 35,11). [8])

Zwischen dem Futurum Kal mit Cholem nach dem zweiten Wurzelbuchstaben und dem mit Pathach ist kein Unterschied in der Bedeutung. Die meisten Zeitwörter werden nach der ersten Art conjugirt; nur wenn der zweite oder dritte Radical ein Kehllaut ist, wird, um dessen Aussprache zu erleichtern, zumeist die Bildung יִפְעַל angewendet. [9])

Die paragogische Erweiterung des Futurums durch ה findet nur bei der ersten Person Sing. und Plur. statt; bei der zweiten und dritten nur in den Wörtern יחישה (Jes. 5,19), תעופה (Hiob 11,17), dem häufigen ישתחוה und תתחרה (Jes. 12,5). Doch sind die letzteren zwei Wörter von den Grammatikern als Quadrilitera aufgefasst worden. [10])

יִסּוֹב (Zach. 14,10), nach Ibn Chaj. Futurum des Kal, ist vielmehr als Futurum des Niphal zu betrachten, wie וידם (Lev. 10,3). [11]) Umgekehrt ist יטול (Jes. 40,15) Kal von נטל, nicht Niphal von טול.

[8]) Z 3ab. In Jesôd p. 27 begründet I. E. seine Ansicht so: כי איך יוכל השומע להבין אחר שיחסר אות הסימן; dann citirt er neben מלפנו noch das Beispiel מזין (Prov. 17,4) und schliesst: (Nachum 1,4) וכן דעתו בגוער הים ויבשהו. In Z 62b führt er das letztere Wort neben וישרם (II Chr. 32,30) als Anomalie an, veranlasst durch das Zusammentreffen zweier י (s. oben Cap. XI Ende; vgl. Comm. Nach. 1,4. — Von beiden Wörtern nahm I. Ch. (s. v. יבש) ebenfalls an, dass das gebliebene י der erste Radical und das Präformativ י mit ihm verschmolzen sei.

[9]) Comm. Gen. 9,23 (1. Rec. p. 50).

[10]) Z 51b. — Ib. 7b f. und Sb 22a, 45a tritt I. E. selbst der letztern Anffassung bei (vgl. Abulwalîd, Mustalhik p. 173 f., Rikma p. 80); er begründet sie mit dem Hinweise auf das Partic. מתחרה (Jer. 22,15) und das Perf. השתחוה. — In M 42b erwähnt er noch ואקראה (I Sam. 28,15), gegen Rikma p. 81, während er im Comm. zu ידשנה ψ 20,4 die Rikma ib. ausgesprochene Ansicht Abulwalîd's theilt, das ה mit vorhergehenden Segôl se: paragogisch, nicht ein vierter Wurzellaut. Noch entschiedener spricht dies I. E. in Sb 42b aus, wo er dem Einwande, das sonst dem ה ein Kamez vorangehe, mit dem Hinweise auf ולנָה Zach. 5,4 begegnet.

[11]) Sb 33b. In Z 65a citirt er die Ansicht I. Ch.'s gar nicht. In M 58b erklärt er selbst die Form für Kal. In Jesôd p. 23 erwähnt er die Ansicht „aller Grammatiker" gegenüber der eigenen, dass יסוב Niphal sei.

wie I. Ch. behauptet. [12]) יְחִי und יְהִי sind anomale Formen, da sonst die Präformativbuchstaben des Futurum im Kal nie das Schewa haben. [13]) נָבלה (Gen. 11,7) ist als Futurum des Hiphil aufzufassen, nicht, wie alle Grammatiker wollen, als Perfectum des Niphal. [14])

Unter dem Infinitiv versteht man das den Inhalt des Verbums, die Accidenz, ausdrückende Nomen, in welchem dieser Inhalt, nicht, wie im Participium oder Attributivum, einer Substanz beigelegt wird. Der Name dieser Form — שם הפועל, nomen verbi — drückt die Priorität dieses Nomens vor dem Verbum aus; er bezeichnet das Nomen, von welchem die übrigen Zeitwortformen sich herleiten. [15]) Die Ansicht Ibn Chajûĝ's, dass ת am Schluss solcher Infinitivformen, wie לטעת, לגשת, לרדת den Zweck habe, den ausgefallenen ersten Wurzellaut (נ, י) zu compensiren, [16]) wird durch die Infinitivform der Verba ל״ה wiederlegt, bei denen ohne solchen Grund ebenfalls ein ת am Ende steht. [17]) לאהבה, Deut. 11,13 ist Inf. des Piel, nach dem Muster von זמרה (ψ 147,1). [18]) נכה, Num. 24,6 ist Inf. des Piel, gebildet wie נקה (Jer. 30,11) und כלה (Dan. 9,24), nicht aber, wie Saadia erklärt, Fut. des Hiphil. [19]) גדל Gen. 26,13,

---

[12]) Z 66b f. S. J. Ch. s. v. טול, D. 78 N. 47. Im Comm. z. St. ist statt ר׳ יונה המדקדק zu lesen: ר׳ יהודה המדקדק. S. über das Wort Abulwalîd in Mustalhik (Opuscules p. 7) und Kit. Taswîja (ib. p. 349 f.).

[13]) Z 25. Über יחי ausführlich Comm. Exod. 1,5.

[14]) Comm. zur St., ausführlicher in der 1. Rec. p. 50 f.

[15]) M 48b, vgl. Comm. Ruth 1,1, (Abulwalîd, Rikma p. 3 und 83). Prophiat Dûran sagt von I. E.'s Sprachgebrauch: בפירוש הפסוק ובספרי הדקדוק תמיד הוא קורא שם הפועל המקור (Maase Êfôd c. 10 Anf. p. 49); dafür muss es umgekehrt heissen הוא קורא המקור שם הפועל . . ., da gerade שם הפועל (auch manches Mal שם המפעל) die gewöhnliche Bezeichnung des Infinitivs bei I. E. ist, während מקור nur selten vorkömmt (z. B. Comm. Gen. 46,4).

[16]) S. D. 39, N. 21. Im Comm. Exod. 2,4 führt er dies als Ansicht Moses Ibn Ĝikatillas an.

[17]) Z 67a.

[18]) Z 63b, woselbst als abweichende Ansicht: ויש אומר שהוא מבנין הקל והשתנה בעבור אות הגרון. Das ist Abulwalîd, der (Rikma p. 89) das Wort zum Kal rechnet. — לאשמה (Lev. 5,26) erklärt I. E. im Comm. z. St. als שם מהבנין הקל תחת שם הפועל. — Comm. Lev. 16,1 weist er die Ansicht des karäischen Exegeten Jeschua zurück, dass בקרבתם nicht Infinitiv, sondern Nomen sei.

[19]) Comm. Gen. 1,26 und Num. 22,6.

ist nicht Infinitiv, sondern Perfectum. [20]) Umgekehrt sind נחתום, Esther 8,8 und נעתור, I. Chr. 5,20, nicht Perfecta, wie Moses Ibn Ğikatilla meint, sondern Infinitive. [21]) משלוח (Esther 9,19) und משמע (Jes. 11,3) sind Infinitivbildungen zum Hiphil. [22]) Bloss ein einziges Mal findet man, wie Ibn Ğik. bemerkt hat, den Inf. constr. statt des Inf. absolutus zur Verstärkung des Verbum finitum angewendet, nämlich היות, ψ 50,21. [23])

Von den passiven Stammformen Pual und Hophal giebt es kein Participium. [24]) Doch werden vom Pual Attributiva gebildet; es sind die Wörter; אֻכַּל Exod. 3,2, הַיּוּלָּד Ri. 13,8, יוּקָשִׁים Koh. 9,12, לֻקָּח II. K. 2,10, מוּעֶדֶת Prov. 25,19. [25]) Der Niphal hat gar kein Participium; dem Hithpael fehlt das Part. Passivi. [26]) מִדַּבֵּר, Num. 7,86

---

[20]) Comm. z. St. Abulwalîd im Wörterbuche 123,29 f. sagt in Bezug auf den ähnlichen Ausdruck in II Sam. 5,10 הלוך וגדול: nichts hindere das Wort גדול hier als Infinitiv aufzufassen.

[21]) M 53b, vgl. Comm. Esther 8,8. S. Abulwalîd, Wörterbuch 256,7 ff.

[22]) M 48b. Diese Ansicht, welche im Präformativ מ die Kraft des Hiphil findet, wird auch Rikma p. 90 als nicht unmöglich citirt. Im Comm. Esther 9,19 sagt I. E.: שם התואר (הפועל?) מבנין הכבד הנוסף בעבור תוספת המם ומצאנו משליח (Exod. 8,17). Im Comm. Koh. 3,19 bemerkt er, מותר sei ein Nomen aus der schweren, יתרון aus der leichten Stammbildung. Comm. Ruth. 2,12: משכרתך כמו מתכנת הלבנים (Exod. 5,8) והוא שם מן הבנין הכבד הנוסף בעבור המ״ם. — Im Namen des anon. Grammatikers aus Jerusalem citirt er eine ähnliche Ansicht über מרגעה, Comm. Jes. 28,12.

[23]) Z 57ab.

[24]) M 47b. Die Formen מְדֻבָּר, מֻשְׁלָךְ sind nach I. E. Participia pass. des Hiphil und Piel.

[25]) M 48a. Es sind das die vier von Ibn Chaj. s. v. אכל (D. 34, N. 17) aufgezählten Fälle eines פעול בא על משקל פועל, vermehrt mit dem fünften, von Abulwalîd (Mustalhik p. 16) hinzugegebenen. In Z 43b, ebenso Comm. Koh 9,12 berichtet I. E. Näheres hierüber und über die Bemerkungen des Nâgîd, der היולד ausnimmt, und Ibn Ğikatilla's, nach dem מועדת = מֹעֶדֶת. Wie in M nennt er auch Comm. Koh. יוקשים ein שם התואר. Im Comm. Exod. 3,2 — wo er, ohne Autoritäten zu nennen, diese Wörter bloss aufzählt, — verbindet er seine Bezeichnung mit der der Grammatiker: שם התואר כמו פעול. — In M 48a will I. E., abweichend von den übrigen Stellen, יוקשים ausnehmen, weil das ק kein Dagesch habe: das Wort sei aus Participium Kal und Futurum zusammengesetzt. — Auch bei Abulwalîd (Rikma p. 62, Taswîja p. 351) findet sich die Auffassung dieser Wörter als Attributiva als möglich angeführt.

[26]) M 47b. Was als Part. des Niphal gilt: נאמן, נושע, נשבר, erklärt

ist nicht, wie alle Grammatiker behaupten, Part. des Hithpael, sondern soviel als מִן דַּבֵּר. [27])

Von den intransitiven Zeitwörtern wird das Part. pass. des Kal nicht gebildet, daher ist ein Wort wie אבוּר irrig; [28]) vom intransitiven ירא fürchten ein Participium Pass. יראוי = ירוּא zu bilden und dasselbe, statt des gewöhnlichen נורא, [29]) auf Gott anzuwenden, ist sogar eine Blasphemie, da es wie ירוי von ירה (Exod. 15,1) lautet. [30]) סוּג (Prov. 14,14) vom intransitiven Verbum סָג (ψ53,4) darf nicht als Part. pass. aufgefasst werden, wie Manche nach der Analogie der von transitiven Zeitwörtern stammenden Formen: מלים, Jos. 5,5 und סוגה Hoh. 7,3, wollen, sondern es ist ein Attri-

---

I. E. ib. 48a — ebenso Z 66a und sonst — für aus dem Niphal gebildete Attributive (s. oben Cap. XII.). In der Übersetzung der Schriften von Ibn Chajûḡ nennt I. E. das Partic. des Niphal stets שם התואר, und er wendet diesen Ausdruck auch dort an, wo — wie die Übersetzung Mos. Ibn Ḡik.'s beweist — im Original ein anderer Ausdruck gestanden haben muss. So im Artikel אסף, p. 35a: ודע כי כל נפעל יתחלק לשני חלקים האחד עבר והשני שם התואר, dafür Mos. p. 18: ודע כי כל נפעל יחלק בראשית מחלקותיו לשתי מחלקות או שיהיה פתרונו נפעל כבר או שיהיה פתרונו נפעל ועומד בכל זמן. Und einige Zeilen weiter bei I. E.: שם התואר יהיה קמוץ בכל מקום, beim Andern: נפעל שהוא נפעל ועומד קמוץ בכל מקום. Man sieht, im Original war die Präsensbedeutung des Participiums ausgedrückt, I. E. setzt dafür die Attributivbedeutung. Bei I. E. p. 40 heisst נוכח (Hiob 23,7) תואר השם, bei Mos. (p. 21) dafür umschreibend: שם בעל תוכחות ואיננו לשעבר. Was I. E. p. 66 als סימן שם התואר bezeichnet, wird bei Mos. p. 39 so umschrieben: או נפעל שהוא שם איש או כל דבר שהוא כן בכל זמן. Einmal, p. 103, heisst das Partic. des Niphal bei Mos. נפעל שהוא שם או מדה, was dem שם התואר I. E.'s am nächsten steht. — S. übrigens noch Comm. Gen. 1,21; ib. 12,7; Lev. 26,36: Jes. 13,15; Joel 2,14; Jona 4,2.

[27]) Comm. z. St.

[28]) Z 7a verurtheilt er ebenso נגוה, תמוה. In der von Zunz (Synagogale Poesie des Mittelalters p. 411 ff.) gegebenen Liste von Paûlformen meist intransitiver Zeitwörter bei den liturgischen Dichtern sind gerade die drei Wörter nicht genannt.

[29]) S. Comm. Exod. 1,21.

[30]) Z 44a. Dabei versetzt I. E. dem Christenthum einen kleinen Hieb: ואלהי הערלים הוא היה כן (ירוי) בחצים והנה נמצא האומר ככה מברך השם. Nicht einen spätern Autor scheint I. E. hier zu tadeln, wie Zunz (a. a. O. p. 121) meint, sondern er zielt auf jenen von R. Chanina getadelten Vorbeter, an der von Zunz selbst angeführten Stelle, b. Berach. 33b, wenn er die harten Worte gebraucht: והתימה מזה הטיפש למה לא אמר הנורא כדרך כל המקרא.

butivum; ebenso ist קום[אל], Prov. 30,31, nicht, wie die Grammatiker erklären, Part. pass., sondern Infinitiv. [31])

Die dem Participium pass. des Kal gleichlautenden Paûlformen der Mischnasprache, wie שתוי, רכוב, נשוא, für welche der biblische Sprachgebrauch das Part. act. erforderte, sind nach dem Grundsatze zu betrachten, dass die Weisen einen von dem biblischen verschiedenen Sprachgebrauch hatten. Dieser ist nicht als schädlich zu rügen, da dem Haupterforderniss des sprachlichen Ausdruckes, dass man das Gesprochene verstehe, auch mit ihm Genüge gethan ist. [32])

XIX.

Die Pronominalsuffixe bei Nomen und Verbum.

Für alle von der menschlichen Rede benannten Dinge können, statt der Benennungen, gewisse Wörtchen als — stellvertretende Zeichen dienen. Es giebt deren zehn, [1]) und der Gaon Saadja nannte sie die „zehn Aneigner“, da sie — als besitzanzeigende Suffixe — alle Dinge sich aneignen. [2])

In אתה· את· אתם· אתם ist dieselbe Wurzel אנ zu erkennen, die in אני sichtbar ist. [3]) Dieses אנ kann man mit der Fragepartikel אן (I. Sam. 10,14) in Zusammenhang bringen, welche nach dem Orte

---

[31]) Z 58ab. Ibn Chajûḡ stellt סוג neben מלים und סוגה (D. 61. N. 36). I. E. selbst in Z 4a nennt — der gewöhnlichen Ansicht folgend — סוג neben מלים als Beispiel für Pâûl, ebenso Jesôd p. 19. Zu אלקום s. auch Comm. Jes. 24,20. Vgl. noch Comm. zu סורה, Jes 49,21.

[32]) Z 44ab: רק לשון קדמונינו ז"ל דרך היא בפני עצמה ולא יזיק זה כי העיקר שיבין האדם.

[1]) Nämlich je zwei für die 2. und 3. Person, sowol in der Einzahl, als in der Mehrzahl, und je eine für die 1. Person in beiden Zahlen.

[2]) Z 32b. Die Benennung עשרת הקונים citirt I. E. im Namen Saadja's auch im Gramm. Abriss zur Einleitung, p. 7. Auch sonst gebraucht er den Ausdruck, statt des gewöhnlicheren סימנים, z. B. Z 14b, Sb 3a, Jesôd p. 5. An der letzteren Stelle hat die eine Handschrift dafür das üblichere הכינויים. — I. E. zählt die Pronomina als Redetheile zu den Partikeln, s. M 26b: ובמלות הענין על דרך אחרת כמו אני . . . אנכי. Aus dieser Stelle beweist auch Elischa b. Abraham in der gramm. Schutzschrift מגן דוד (citirt in den Anmerkungen zum מעשה אפוד p. 229), dass I. E. die שמות הנסתרים für מלות הטעם und nicht, wie Efodi, für Nomina ansah.

[3]) Sb 3a, s. Comm. Gen. 12,13.

fragt; indem auch die redende — erste — Person durch ihren Ort kenntlich gemacht wird. [4])

Wie das א am Beginn des Wortes — im Futurum —, bezeichnet י am Schlusse des Wortes — beim Nomen — die erste Person, vielleicht weil die Zahl 10 der Eins gleicht und im Wesen kein Unterschied zwischen ihnen obwaltet. [5]) Weil das י seinem Zahlenwerthe nach die andern Zahlen umfasst, dient es zum Ausdrucke des Besitzes mehrerer Gegenstände für die erste und die anderen Personen (ידיו, ידַי), ebenso wie es das Zeichen des Status constr. der Mehrzahl ist. [6])

Die drei Wörter זמרת (Exod. $15,_{2}$, Jes. $12,_{2}$), נחלת (ψ $16,_{6}$), שנת (ψ $132,_{4}$) haben nach Mos. Ibn Ğikatilla das י am Ende verloren und nur das davon bedingte Kamez vor ת beibehalten, doch ist es richtiger, diese Formen als ungewöhnliche Art des Status constr. mit Annahme einer Ellipse zu betrachten. [7]) Paragogisch ist das י im לססתי (Hoh. $1,_{9}$) [8]); in לאטי (Gen. $33,_{14}$) ist es entweder Suffix der 1. Person oder paragogisch. [9])

ךָ mit vorhergehenden Kamez dient sowol für das Femininum, als für das Masculinum der 2. Person, für letzteres jedoch nur in der Pause; anomal ist לָךְ (Hiob $7,_{20}$) ausser der Pause. [10]) Indessen findet sich ךָ־ als männliches Suffix nur bei Partikeln, aber kein Beispiel giebt es in der ganzen h. Schrift dafür, dass es bei einem Hauptwort so angewendet wird. [11]) Die Erklärung Saadja's, dass

---

[4]) Comm. Exod. $3,_{11}$.

[5]) Z 26b f. אולי עשו כן כי מספר העשירה דומה לאחד אין הפרש ביניהם. Excurs zu Exod. $3,_{15}$: והנה האות שהוא הי״וד שהוא דומה לאחד שמוהו בסוף סימן המדבר זכר גם נקבה בפעלים שמרתי אמרתי ובשמות כמו שמי. S. oben S. 103, A. 7.

[6]) Excurs ib.

[7]) Comm. Koh. $5,_{11}$; Exod. $15,_{2}$; ψ $16,_{6}$. In Jesôd p. 10 adoptirt er die Meinung Mos. Ibn Ğik.'s: והנה שנת לעיני עזי וזמרת יה שניהם קמוצים להפריש ביניהם ובין הסמוכים כי לעולם הם בפתח גדול על כן אמר ר׳ משה הכהן הספרדי ז״ל כי שנת וזמרת וכמוהם אף נחלת שפרה עלי אין להם רביעי במקרא. S. auch Sj N. 75.

[8]) Comm. zur St. nach beiden Rec.

[9]) Comm. z. St. Abulwalîd (Wörterbuch $36,_{10}$) missbilligt ausdrücklich die erstere Ansicht.

[10]) M 26a, Z 60a, vgl. Comm. Num. $11,_{15}$.

[11]) M 26ab: לכן לא ימצא בכל המקרא שם שיהיה הכ״ף של נוכח בשוא בלשון זכר לא יאמרו הסדך בפתחות הדלת ונוח הכף בשוא. Der Terminus

הילכי (Exod. 2,9) aus zwei Wörtern zusammengesetzt sei und „hier hast du“ bedeutet, ist unrichtig, da ליכי niemals für לָךְ vorkömmt.[12]) In מלאככה Nach. 2,14 vertritt das ה das י, welches z. B. in תחלואיכי, עוניכי (ψ 103,3) dem Femininsuffix der 2. Person angehängt ist. [13]) Zuweilen wird einem Worte im Plural das Suffix des Singulars angehängt, z. B. מכותך (Deut. 28,59). [14]) Das Umgekehrte findet Statt in עצתיך (Jes. 47,13). [15]) In einem einzigen Falle hat der Infinitiv das Personalsuffix für Wörter, die im Plural stehen: בבנותיך (Ezech. 16,31). [16])

Moses Ibn Gikatilla [17]) erklärt das Suffix הו in ידהו (Hab. 3,10) und עיניהו (Hiob 24,23) für Suffix der Mehrzahl; er verweist auf רעהו (Hiob 42,10) und גבורהו (Nach. 2,4), sowie — für das zweite Wort — darauf, dass ψ 34,16 von „Gottes Augen“ in der Mehrzahl gesprochen wird. Indessen ist גבורהו als Singular zu erklären, [18]) ebenso רעהו; [19]) für die Redensart „Gottes Augen“ giebt es auch eine gleichbedeutende in der Einzahl, z. B. ψ 33,18. Endlich ist הו in vielen Wörtern unleugbar Singularsuffix. [20])

בפתחות ist hier auf den Laut des Kamez angewendet. Die Bemerkung wendet sich wol gegen den Sprachgebrauch der Dichter, besonders der Paitanim.

[12]) Z 60a. S. Comm. z. St.

[13]) Comm. z. St. Ebenso Abulwalîd, Rikma 40 u. 46.

[14]) Im Comm. z. St. citirt I. E. auch עדותי, ψ 132,12.

[15]) Comm. z. St. S. Rikma 195 f.

[16]) M 18a. S. Rikma ib.

[17]) Z 20ab.

[18]) Es ist, führt I. E. aus, ein Attributivum und mit dem Suffix versehen, wie מתו Gen. 23,4. I. E. führt dies Beispiel an, weil er der Ansicht ist, dass Attributiva sich nur selten und gezwungen mit Suffixen verbinden. Er bemerkt nämlich (Z 58a) zu שביה (Jes. 1,27), worin er ein Attributivum erblickt (s. oben Cap. XII): והכלל כי שם התואר לסמכו הוא קשה כמו הכם ורשע אע״פי שמצאנו מעל פני מתו קשה הוא לאמר הכמו רשעו (Jes. 29,14) ומצאנו הכמיו. In demselben Sinne im Comm. zu Micha 7,4: טובם תואר כמו מעל פני מתו שהוא סמוך והוא פועל עומד. — Im Comm. Nachum 2,1 fasst er גבורהו nicht wie in Z als einen einzelnen hervorragenden Helden, sondern als Collectivum auf: שם המין שכולל גבורת הגבורים.

[19]) Unter רעהו sei nämlich der eine, vornehmste Freund Hiobs, Eliphaz gemeint. Im Comm. Koh. 10,17 und Nach. 2,4 erklärt er den Singular so: „für einen jeden seiner Freunde.“ An der ersten Stelle bemerkt er noch gegen Mos.'s Ansicht: ובעבור מלת בהתפללו בעד רעהו נהפוך העולם.

[20]) Beispiele: אביהו, שיהו, הנהו. — M 6b kurz: ובמקום ידו ידהו ועם

Das Suffix ◌ֵם statt ◌ָם in ψ 68, 28 רֹדֵם und Jes. 63, 11 המעלם ist dadurch begründet, dass diese Participia zu den ל״ה-Zeitwörtern gehören. [21]) Das ם in שלשם vorgestern kann zwar auch so aufgesetzt werden, wie das von פתאם, als Adverbialformativ; doch richtiger ist es, darin das Personalsuffix des Plurals zu sein, welches den vorgestrigen Tag als den dritten der beiden ihm folgenden bezeichnet. [22])

Vor dem Objectsuffix ני wird Pathach als Bindevocal gebraucht. [23]) — Das Objectsuffix des Infinitiv für die 1. Person sing. ist ebenfalls ני; doch finden sich zwei Ausnahmen, welche Moses Ibn Ğikatilla entgangen sind: לתתי (Num. 22, 13) und יבמי (Deut. 25, 7). [24]) In diesen beiden Wörtern ist nach Abulwalîd das י paragogisch, wie in ישבי (ψ 123, 1) und dgl. [25]) — Das ו ist nur am Ende der Nomina als paragogischer Buchstabe zu finden; daher

---

שם התואר מנן גבורהו. I. E. vertritt hierin die Ansicht Abulwalîd's, Rikma p. 112.

[21]) Z 29 a. Vgl. Comm. ψ 68, 28. In Sj N. 53 bemerkt I. E. gegen Dûnasch: ומה שאמר שלא אמר רודם בקמצות הד' בקמץ גדול הראינו לו איה המעלם מים ואולי שנו העברים המשפט בפעלים שהלמד שלהם נעלם.

[22]) Comm. Koh. 9, 12: ... ויותר נכון היות המ״ם סימן היום ואתמול. Vgl. Z 40 b, Jes. Misp. p. 150 und Pinsker's Comm. daselbst. Im Comm. Gen. 18, 13 bringt er zu אמנם als Musterwort שלשם, im Comm. Exod. 4, 10 beide Ansichten über שלשם.

[23]) Z 5 b: והכלל כל מפעל שהוא עם סימן לשון יחיד מדבר באחרונה שהוא נו״ן ויו״ד לעולם הוא פתוח כן מצאנוהו. Ib. 45 a: כבר הזכרתי לך כי כל למ״ד הפועל שיבוא עם ני לעולם הוא פתוח כן מצאנוהו ולא נדע טעמו. Jesôd p. 11: שמרני לעולם למ״ד הפעל פתוח ואין מלה זרה אע״פי שאיננו על דרך הלשון כך כן מצאנוהו.

[24]) Comm. Num. 22, 13; im Comm. Deut. 25, 7 kurz: האמת כי יו״ד סימן הפעול. Dazu citirt der Supercomm. Ohel Joseph die in Beilage II, 8 gebrachte Stelle aus Jesôd p. 15.

[25]) Jesôd ib.: ור' יונה המדקדק אמר כי יו״ד יבמי גם לתתי נוסף כמו הוצבי מרום (Jes. 22, 16) היושבי בשמים (ψ 123, 1) גם בבנין הפעיל בפועל המגביהי המשפילי (ψ 113, 6 f.) גם בלשון נקבה אוהבתי לדוש (Hos. 10, 11) גם בשמות התואר כמו רבתי בגוים (Echa 1, 1) גם בפעול גנובתי יום (Gen. 31, 39) כי הטעם גנובת יום. Im Oh. Joseph l. l. wird nur היושבי citirt. Die hier von I. E. gebrachte Ansicht Abulwalîd's mit den Beispielen findet sich Rikma p. 27, 37 und 118. Abulw. führt an der ersten Stelle nur יבמי an, an der andern noch עצבי (I. Chr. 3, 10); nur an der dritten Stelle auch לתתי. S. Maase Efôd p. 73. — Im Comm. ψ 114, 7 erklärt I. E. חולי für Infinitiv mit paragogischem י.

kann das ּ in יתקפֿו nur als Objectsuffix betrachtet werden.[26]) — In וקבנו (Num. 23, 13) ist das נ als paragogischer Bestandtheil zu fassen und nicht, wie Ibn Chajûg erklärt, als Radical.[27]) — Beim Imperativ findet sich das Suffix ה ָ für ָה ְ an drei Stellen, nämlich ולמדה (Deut. 31, 19), שימה (ib.), גאלה (ψ 69, 19).[28])

Das Objectsuffix der zweiten Person der Mehrzahl ist besser zu vermeiden, als fast gar nicht vorkommend; man setzt statt dessen אתכם, אתכן.[29]) Dasselbe gilt von allen an die 2. Person plur. des Perfectum anzuhängenden Suffixen.[30])

XX.

Die Partikeln.[1])

Die Partikeln sind, wie das Zeitwort, Ausdruck für eine Art der Accidenzen, z. B. גם אשר אך רק בלתי. Zuweilen vertritt ein einzelner Buchstabe die Partikel; so ist למשה Exod. 19, 20 soviel als אל משה Exod. 24, 16. Es giebt vier solcher Buchstaben, zusammengestellt im Mnemonikon בכלם.[2]) Zuweilen werden sie — mit

---

[26]) Comm. z. St. : לא ימצא וי"ו נוסף בסוף מלה כי אם בשמות לבדם. Dies richtet sich gegen Abulwalîd, der, Rikma p. 24, יתקפו in eine Reihe mit בנו, חיתו stellt.

[27]) Z 47 a, Sb 35 a. Im Comm. zur St. fügt er hinzu, dass nach der Ansicht I. Ch.'s das Wort nicht als Imperativ, sondern als Infinitiv zu erklären wäre. S. Dukes' Bemerkung zu I. Ch.'s Artikel קבב, p. 170, ferner Abulwalîd, dem I. E. hier folgt, im Mustalhik, Opuscules p. 213—217.

[28]) M 37 b (ולא אדע להם רביעית). Dabei verwirft I. E. die Ansicht Moses Ibn Gikatilla's, der in ψ 69, 19 erklärte : „nähere meiner Seele ihre Erlösung“, indem er גאלה als Substantiv (wie זהבה von זהב) auffasste. S. auch Comm. zu beiden Stellen. Wie I. E. hält auch Abulwalîd קרבה für Imperativ Kal und ebenso גאלה (Wörterbuch 647, 26 und 119, 10).

[29]) Z 45 a ונכון להפרידם, ebenso 45 b, 46 a, 46 b.

[30]) Z 46 b : נוכה לרבים הנכון להפריד כולם.

[1]) Dieses Capitel giebt im Texte eine nur bei Anführung der Beispiele gekürzte Übersetzung des betreffenden Abschnittes des Jesôd p. 3 f. Eine zusammenhängende Darstellung der Partikeln giebt I. E. noch in Z 33 b—34 b.

[2]) In Z 33 b : והסימן בכלמש. Doch setzt er hinzu, dass ש eigentlich nicht zu den Partikelbuchstaben gehöre, da es nur die Stelle von אשר

Ausnahme des מ — mit der Sylbe מו erweitert, und es entstehen Partikeln, wie במו (Hiob 19, 16), כמו (ψ 58, 10), למו.[3]) — Mit den Personalsuffixen verbunden sagt man von ב : בי, בו u. s. w.; בָּן für fem. plur. wird nicht angewendet. כ wird mit den Suffixen durch מו verbunden, weil כִּי in der 1. Person mit der Conjunktion כִּי gleichlauten würde, also כמוני u. s. w.; כמוך scheint etwas hart zu sein. ל wird wie ב suffigirt.[4]) Von מ sagt man mit Reduplikation des Wörtchens מן : ממני = מִנְמֶנִּי, ebenso ממנו, sowol für die erste Person der Mehrzahl, als die dritte der Einzahl,[5]) in dem einen Falle ist das נ wegen Assimilirung des andern נ verdoppelt, in dem andern wegen Assimilirung des ה. Dieser Buchstabe — im Suffix הו — kömmt bei der dritten Person vor, sowol beim Nomen: אביהו, רעהו, als beim Verbum : ירדפהו (Ri. 9, 40). Man sagt auch ohne Reduplikation : מנהו (Hiob 4, 12) und מני (Jes. 22, 4).[6])

Die Partikeln zerfallen in mehrere Arten. Einige sind von Zeitwörtern abgeleitet, wie על von עלה, אחרי von אחר (Gen. 34, 19). הן hängt mit ותהינו (Deut. 1, 41) zusammen, vgl. הננו Num. 14, 40; [7]) פן mit אפונה (ψ 88, 16), welches Zeitwort Angst und Besorgniss ausdrückt.[8]) בל kömmt von בלו (Deut. 29, 5), לא von נלאו (Exod. 7, 18), בֵּין gehört zu תבונה, da die eigentliche Aufgabe der Vernunft ist, zwischen den Dingen zu unterscheiden; עם gehört zu עממוהו (Ez. 31, 8), was soviel bedeutet, als „sie gehören nicht in eine

---

vertrete. In M 3 a, 11 b rechnet er zu diesen Buchstaben noch das ו, also : בכול״ם, und nennt sie עבדים; er definirt sie als am Anfange der Wörter functionirend. In Jesôd p. 27 behandelt er die drei Gruppen בכולם, בוכל (die mit Schewa zu lesenden, s. Comm. Exod. 1, 3) und בכלם, die letzteren als eigentliche Bedeutungspartikeln, deren Sinn er mit ihren Buchstabennamen in Zusammenhang bringt. S. oben Cap. VI.

[3]) S. Comm. Jes. 44, 19. Für למו hat I. E. das Beispiel למו אש; das ist eine Verwechslung mit במו אש an der angef. Stelle von Jesaia. למו findet sich nur in Hiob : 27, 14; 29, 21; 38, 40; 40, 4.

[4]) Im Comm. Gen. 9, 27 bemerkt I. E., man sage nie für להם — לם, wol aber למו.

[5]) S. oben S. 38 und Beilage II, 1.

[6]) S. Comm. Exod. 1, 9.

[7]) S. M 19 b und Comm. Deut. 1, 41, wo על und פן als Beispiele citirt werden.

[8]) S. M ib. und Comm. z. St. (על und הן als Beispiele).

Classe mit ihm".[9]) — Andere und zwar die meisten Partikeln gehören zu keinem Verbalstamme, wie אך, גם, אַף.

Manche Partikeln stellen Singularformen dar, wie רק גם אך אַף, andere sind im Plural gebildet, wie לפני, noch andere, wie על עד אל bald im Singular bald im Plural; jedoch haben diese mit Suffixen stets die Pluralform. Es giebt Partikeln mit Pluralform, die aber zuweilen das Singularsuffix annehmen, wie אשריך, אשריו und dabei אשרהו (Prov. 16, 30).[10]) — Manche im Singular gebildete Partikeln werden bald mit י, bald ohne י gesprochen, wie בלי—בל, זולתי—זולת.[11]) Manchen Partikeln kann einer der Partikelbuchstaben hinzugefügt werden, z. B. בכן (Koh. 8, 10), וככה (Exod. 12, 11), כעל (Jes. 59, 18), לבלתי (Exod. 20, 20), למען (Hiob 19, 29), מאשר (Jes. 43, 4), שככה (ψ 144, 15), auch zwei Partikelbuchstaben, wie zu גם in בשגם (Gen. 6, 3). — Andere Partikeln z. B. לולא, dulden solche Zusätze nicht. Es giebt Partikeln, die kein Personalsuffix annehmen, wie גם, אַף, אך.[12])

Die meisten Partikeln bezeichnen sowol Einzahl als Mehrzahl, und zwar in beiden Geschlechtern.[13]) Nur bei wenigen giebt es hierin Unterschiede, wie זה — aber auch זו (Jes. 43, 21)[14]) — für männlich, זאת für weiblich; הלז dient für beide Geschlechter (Zach.

---

[9]) In Z 33 a führt er bloss על, מן und אחר als Partikeln an, die zugleich Verbalwurzeln darstellen. In M 19 b nennt er ויהם, Num. 13, 30 als aus הם entstanden. Im Comm. Joel 1, 8 erklärt er den Imperativ אלי mit: אמרי אללי לי; im Comm. Gen. 27, 36 אצלת mit: עזבת לי אצלך.

[10]) Z 34 b nennt er אשרך Koh. 10, 17; s. Comm. z. d. St. — Vgl. auch über תחת Comm. Gen. 2, 21

[11]) S. Comm. Deut. 1, 36.

[12]) S. M 30 a: יש מלות ענין שלא יצמדו . . . ויש מהם שיצמדו.

[13]) Z 34 b nennt er אשר als Beispiel dafür.

[14]) Z 34 b ist dieser Vers als Beispiel für die Verwendung von זו im Plur. masc. citirt; im Comm. zu den Psalmen erklärt er an vier Stellen: זו כמו אלה, nämlich 9, 16; 12, 8; 17, 9; 31, 5. Hingegen erklärt er ψ 32, 8: זו כמו זאת, ebenso im Namen Anderer ψ 9, 16 und 31, 5. Im Comm. Jes. 42, 24 und 43, 21 hat er: זו כמו זה. An keiner einzigen Stelle ist ihm זו ein Relativpronomen, wofür Abulwalîd das Wörtchen an den zwei Stellen in Jes. auffasst (Wörterbuch 189, 8 ff.)

2, 8 und II. Kön. 4, 25), הַלֵּזוּ bloss für weiblich (Ez. 36, 35). אלה, auch אֵל (Lev. 18, 27)[15]) dient für beide Geschlechter.

Es giebt Partikeln, die mit Transponirung ihrer Buchstaben dasselbe bedeuten, wie אל und לא, die Verneinungswörtchen. Ein Wechsel der schwachen Buchstaben (יהוא) findet statt zwischen איך und היך.

Es giebt zusammengesetzte Partikeln, wie מזה (Exod. 4, 2), מלכם (Jes. 3, 15), בלעדי, מדוע, איפה;[16]) bei anderen wird der erste Buchstabe verdoppelt, wie ככה von כה.[17])

XXI.

Anomale, besonders zusammengesetzte Wortformen.

Während zusammengesetzte Partikeln häufig sind, darf man nicht ein Nomen mit einem andern, oder ein Nomen mit einem Verbum zu einem Worte verbinden, da dies nicht vorkömmt.[1])

---

[15]) Im 1. Comm. zu Gen. 3, 14 (p. 15) führt I. E. die Behauptung ad absurdum, dass אלה masculinum, אל femininінum sei, nach Analogie von m. שלשה und f. שלש. Stillschweigend bekämpft er die Ansicht Comm. Exod. 1, 1.

[16]) M 39 a: איפה, איכה, איככה, ib. 17 b: בלעדי, מלכם, מדוע. Z 69 a ausserdem noch עדנה, Koh. 4, 2 (s. Comm. z. St. und zu ψ 116, 12) und פלמוני, Dan. 8, 13 (s. Comm. ψ ib.). — Für מדוע verweist I. E. auf Abulwalîd; s. Rikma p. 9 f., 221 und Munk, Notice sur Aboulw. p. 43, n. 9.

[17]) S. oben S. 76, Anm. 5.

[1]) Z 69 a: ולפי דעתי שלא יתכן להרכיב שם עם שם או שם עם פועל לגאיונים כי לא נמצא. Anders Sj N. 11 (wo I. E. die Erklärung Dûnasch's zu ψ 123, 4 abweist): כי אין בלה״ק מלה אחת שהיא מורכבת משתי מלות בפעלים ובתואר השמות שהוא נגזר מן הפעלים רק תמצאנה מועטות במלות הטעם כמו לפלמוני, עַדֶן, בלעדי (so nach Pinskers Abschrift). In seinen Commentaren nimmt I. E. keine Rücksicht auf diese Regeln. בבל Gen. 11, 9 erklärt er = בא בל „es kam Verwirrung", mit Ausfall des א, wie dieses auch in בגד Gen. 30, 11 und במה (nach Ezechiel 20, 29 = בא שמה) ausgefallen sei. Comm. Gen. 11, 9 in beiden Rec. und Gen. 30, 11, vgl. Sj N. 13. — בבל und במה citirt er auch Comm. ψ 116, 12 als Beispiele eines bei der Wortzusammensetzung ausfallenden א; ein solches nimmt er nämlich auch im Worte תגמולוהי an, welches soviel sei als תגמול אלוהי, „die Wohlthat meines Gottes". — In M 19 b führt I. E. zwei — der Schrift Dûnasch's gegen Saadja N. 57 entnommene, aber schon bei Menachem, Machb.

Zahlreich sind die Fälle, in denen verschiedene Bildungen des Zeitwortes zu einem einzigen Wort verschmelzen, und zwar sowol innerhalb derselben Stammform, als auch zwischen verschiedenen Stammformen.[2]) So ist יודעתי (I. Sam. 21, 2) zusammengesetzt aus dem Perfectum und Futurum des Hiphil (הודעתי und יודיע).[3]) מְקֻנַּנְתְּ (Jer. 22, 23) aus Participium und Perfectum des Pual, ebenso aus Perf. und Partic. (des Kal) יושבְתְּ (Jer. ib.) und ילדְתְּ (Gen. 16, 11).[4]) In צִמְּתֻתוּני (ψ 88, 17) ist — wie schon Ibn Chajûḡ bemerkt — das Personalzeichen der zweiten Person Pluralis mit dem der dritten vereinigt und beiden das Objektsuffix angehängt.[5]) — מבליגיתי ist zusammengesetzt aus masc. מבליגי und fem. מבלגתי;[6]) ebenso ist die männliche mit der weiblichen Form vermengt in תחשבוני (Hiob 19, 15), ותקרבו (Ez. 37, 7), וישרנה (I. Sam. 6, 12), ויחמנה (Gen. 30, 38).[7])

Verschiedene Stammformen des Zeitwortes sind in folgenden Wörtern verschmolzen: נכפר (Deut. 21, 9) ist Niphal und Hithpael zugleich, ebenso נשתוה (Prov. 27, 15), ונוסרו (Ez. 23, 48);[8]) הֻכַּבֵּס (Lev. 13, 55) ist Hophal und Hithpael;[9]) נגואלו (Echa 4, 14) Niphal

---

32 b, 33 a zu findende — Beispiele der Zusammensetzung eines Zeitwortes mit einer Partikel an, nämlich בשלם (I. K. 19, 21) = בשל למו, und אראלם (Jes. 33, 7) = אראה למו. In Comm. z. St., ebenso Sj N. 54 verwirft er diese Erklärung des Wortes אראלם. In M 20 a citirt er die Ansicht, dass in הרכם (ψ 11, 1) ein Nomen mit einer Partikel (הר כמו) verschmolzen. In Comm. Hosea 13, 5 bezeichnet er die Auflösung von תלאובות in תלאות בו als דרך דרש ולא דרך פשט.

[2]) Z 69 a, woher auch die folgenden Beispiele entnommen sind. Einige desselben finden sich auch in M 19 b f und Sb 25 a. Vgl. besonders El. Levita's ספר ההרכבה.

[3]) S. oben S. 98, Anm. 19. Ahnlich erklärt I. E. אגאלתי im Comm. Jes. 63, 3: ולפי דעתי שהיא מלה מורכבת מפועל עבר ועתיד.

[4]) S. Comm. ψ 88, 17. Zu ילדת s. Ibn Chajûḡ s. v. ילד (D. 46, N. 25), wo auch שכנת (Jer. 51, 13) erwähnt wird; doch hält I. Ch. für möglich, dass es Perfecte des Pôel seien. In Sj N. 103 erklärt I. E. משתחויתם (Ez. 8, 16) als zusammengesetzt aus Perfectum und Participium.

[5]) S. Comm. z. St. und Ibn Chajûḡ s. v. ילד.

[6]) S. Z 61 a, Comm. ψ 88, 17.

[7]) S. Comm. Gen. 30, 38.

[8]) S. Comm. Deut. 21, 9, vgl. Abulwalid, Rikma 17.

[9]) Im Comm. z. St. bloss: שם הפעל שלא נקרא שם פועלו מהבנין

und Pual, ebenso נולדו (I. Chr. 20, 8).[10]) — Aus den Hiphilformen zweier verschiedener Wurzel (ישוב und ישב) ist zusammengesetzt והושבותים (Zach. 10, 6).[11]) —

XXII.

Vom Nomen im Satze.

Status constructus. Apposition. Artikel.

Die Anlehnung eines Wortes im St. constr. an den Plural desselben Wortes drückt die Steigerung des Begriffes aus, entweder zur Erhöhung, wie מלך מלכים, oder zur Erniedrigung, wie עבד עבדים, הבל הבלים.[1]) — Die Anlehnung eines Wortes an ein anderes, sei es an dieses selbst, sei es an ein stellvertretendes Personalsuffix, bezeichnet entweder die Beziehung eines Niedern zu einem Höhern, oder umgekehrt die des Höheren zum Niederen. Ersteres ist der Fall in למלך ד׳ צבאות Zach. 14, 16,[2]) מלכי ψ 2, 6, נחלתו Deut. 10, 9; letzteres in מלכי ψ 44, 5, נחלתך, Deut. 9, 29.[3]) — Das Suffix bei einem eine Handlung ausdrückenden Nomen bezeichnet nicht immer die Person, von der die Handlung ausgeht, sondern auch die, auf welche sich dieselbe bezieht; danach ist תוכחתי ψ 73, 14 anders zu verstehen, als dasselbe Wort in Prov. 1, 25.[4]) — Ein scheinbares

---

הכבד הנוסף. Vgl. Rikma p. 96. In Comm. Num. 1, 47 erklärt er so התפקדו. In Comm. Jes. 34, 6 erwähnt er, Viele (dazu gehört auch Abulwalîd, Rikma 201) hätten הדשנה so erklärt, doch mit Unrecht.

[10]) S. Comm. Echa 4, 14 und Jes. 49, 3 (Rikma p. 93) Im Commentar Zach. 5, 11 erklärt er, והוניחה sei aus Hiphil und Hophal zusammengesetzt (vgl. Rikma p. 200 u.), in M 20 a והפתית Prov. 24 28 aus Hiphil und Piel.

[11]) Im Comm. z. St. : מלה מורכבת מן והשיבותים והושבתים כמו שבועות ימים (Ezech. 45, 21) מן שבעת ושבוע ורבות ככה. So auch Rikma p. 203. — S. noch Comm. Exod. 29, 35 zu אותכה, es sei מלה מחוברת (= מורכבת) und אותך und אותך.

[1]) Comm. Koh. 1, 2.

[2]) Der Ausdruck bedeutet nämlich nach I. E. den Gottgesetzten König, den Messias, vgl. ψ 72, 11.

[3]) Comm. ψ 2, 6 : ודע כי הסמיכה פעם היא מהנכבד לנבזה והפך הדבר.

[4]) Comm. ψ 73, 14. Dieses Beispiel citirt er auch Sj N. 19, wo er zu בהותו ψ 52, 9, bemerkt : ויהיה בהותו סימן לפועל ויתכן היותו סי׳ לפעול. Im Comm. ψ 109 erklärt er אהבתי in V. 4 als meine „Liebe“, in V. 5. als „Liebe zu mir“. Vgl. auch Comm. Hosea 11, 7 (למשובתי).

Anlehnungsverhältniss zwischen zwei Hauptwörtern wird bei näherer Betrachtung als Appositionsverhältniss erkannt; so ist Exod. 1, 9 עם App. zu בני ישראל.[5])

An einer Stelle des Buches der Chronik (I, 9, 13) findet man fünf Wörter im St. c. an einander und an ein sechstes angelehnt.[6]) Zuweilen liegt einer Aneinanderreihung von Wörtern im St. c. eine Redekürzung zu Grunde; so ist Jes. 19, 11 חכמי יועצי פרעה soviel als חכמי פ׳ יועצי פ׳, Hiob 20, 17 נהרי נחלי דבש ist so v. a. נהרי ד׳ נחלי ד׳.[7]) Eine derartige Kürzung, beziehungsweise hinzudenkende Wiederholung eines Wortes ist anzunehmen, wo ein Wort ohne die Form des St. c. an ein anderes gelehnt wird,[8]) oder wo ein durch den Artikel näher bestimmtes[9]) oder mit dem Personalsuffix versehenes Hauptwort[10]) einem andern untergeordnet erscheint.

Auf dieselbe Weise erklären sich Fälle, in denen ein im St. c. gebildetes Wort im Satze vereinzelt dasteht. Man muss dann das Wort, zu dem es im Anlehnungsverhältnisse steht, entweder durch

---

[5]) Comm. z. St.

[6]) M 40 a. חֵיל vertritt die Stelle des St. c. Im Comm. Lev. 13, 59 bemerkt I. E.: ארבע סמוכים יש ובמקרא חמשה גבורי חיל מלאכת עבודת בית וכולם סמוכים אל השם שהוא סומך לכל הנופלים. Über מקרא s. oben S. 11.

[7]) Comm. Jes. 19, 11. Über Redekürzung, Ellipsen im Allgemeinen handelt Cap. XXVII; aber es mussten schon hier, wie in den folgenden Capiteln, manche Fälle derselben in anderem Zusammenhange angeführt werden. Im Folgenden wird das nach I. E.'s Annahme hinzudenkende Wort in eckigen Klammern an die betreffende Stelle des Bibelcitats gesetzt.

[8]) Comm. ψ 80, 5 : אלהים [אלהי] צבאות, mit Hinweis auf II. Chr. 15, 8; ebenso Comm. ψ 84, 9, vgl. auch S. Haschem c. 2 Ende. — S. ferner Comm. Jes. 30, 20 מים [מי] לחץ; ib. 42, 25 חמה [חמת] אפו.

[9]) Sj N. 159, wo als Beispiele angeführt werden : Jes. 36. 8, המלך [מלך] אשור; Jos. 3, 14 הארון [ארון] הברית; Jes. 8, 11 העם [עם] המלחמה; II. Chr. 15, 8 והנבואה [נבואת] עודד; Gen. 24, 67 האהלה [אהל] שרה. S. ferner Comm. Gen. 2, 9 הדעת [דעת] טוב, Comm. Gen. 6, 17 המבול [מבול] מים; Comm. Gen. 31, 13 האל [אל] בית אל; Comm. Exod. 13, 18 המדבר [מדבר] ים, wo er auf הספר המקנה Jer. 32, 11 und היין החמה Jer. 25, 15 hinweist; das letztere s. auch M 22 b. — Fast alle die genannten Beispiele und noch andere zählt Abulwalîd im 37. Capitel des Rikma, p. 223 auf; er findet aber darin nur eine ungewöhnliche Anwendung des Artikels beim Status constr.

[10]) Comm. Lev. 26, 42 : בריתי [ברית] יעקב, mit Deut. 29, 9 ראשיכם [ראשי] שבטיכם als Beispiel.

hingedachte Wiederholung eines schon im Satze stehenden Wortes ergänzen; [11]) oder das zu ergänzende Wort ist aus dem Sinne des Ausdruckes und dem Zusammenhange des Satzes zu ermitteln. [12])

Es giebt andere Fälle, in welchen von den zwei zu einander im Anlehnungverhältnisse stehenden Wörtern bloss das zweite gegeben ist; der St. c. zu demselben ist durch Wiederholung eines frühern Textwortes zu ergänzen. [13]) Oft aber muss die Ergänzung dem Sinne und Zusammenhange nach stattfinden. [14])

---

[11]) Comm. Exod. 15, 2 (וזמרת) : מלת עזי מושכת עצמה ואחרת עמה כמשפט לשון הקדש כאלו כתוב עזי וזמרת עזי. Vgl. Comm. ψ 118, 14; s. oben S. 109. S. ferner Comm. ψ 38, 13 [נפשי] מבקשי, indem das im Texte stehende נפשי Object zu וינקשו ist; Comm. Hiob 18, 21 [עול] מקום.

[12]) Sj N. 158 zu II. K. 18, 17 : נכון שסמך למלה חסרה והטעם בחיל [גוי כך וכך] כבד. Dort citirt er noch : Hoh. 7, 10 כיין הטוב, wo der Name des Ortes zu ergänzen sei, von dem der gute Wein herstammt; Jes. 21, 11, wo zu מליל die Zahl des Monatstages, und בליל Jes. 15, 1 wo Ähnliches zu ergänzen ist. Vgl. Comm. Jes. 21, 11 und M 5 a b. Ein häufig citirtes Beispiel ist במזרקי Amos 6, 6, wo כסף oder זהב zu ergänzen ist (Comm. z. St. M 5 a, Comm. Jes. 14, 6; ψ 16, 6; 81, 6), wie schon Jephet b. Ali erklärt (Munk Notice sur Aboulw. p. 32); anders Abulwalîd, Rikma p. 134. Andere Beispiele nach dem Comm. zur betreffenden Stelle : Jes. 5, 17 חרבות [הארץ]; Jes. 14, 6 [יד] מכת; Jes. 29, 1 [אמת] קרית, nach einer anderen Auffassung, als der unten Anm. 15 angeführten; Jes. 29, 5 דק [?] כאבק, wo I. E. כאבק las (הוא חסר מלה כי הוא סמוך); Jes. 51, 21 [יגון] שכורת (so M 29 a und Comm. Jes. 5, 17, im Comm. z. Stelle selbst : ותחסר מלת חמה או אף או רעות); ψ 16, 6 [ד'] נחלת; ψ 74, 9 [השדה] לחית, vgl. M 5 a; ψ 81, 6 שפת [עם]; Echa 3, 1, zu עני : ויחסר מקום השבות או הגלות. — Hieher gehört auch die Ergänzung von זאת oder כן zum alleinstehenden Infinitivus constr. עשו (Gen. 31, 28) im Comm. z. St. und M 4 b.

[13]) Comm. Exod. 17, 15 : ומלת מזבח מושכת עצמה ואחרת עמה, also ד' נסי [מזבח]. Andere Beispiele im Comm. zu den einzelnen Stellen : Gen. 14, 3 ים המלח [עמק]; Gen. 15, 2 דמשק [בן]; Num. 3, 32 פקדת [נשיאי]; Num. 21, 30 חשבון [ניר]; Jes. 2, 25 גבורתך [ו[מתי]; ib. 5, 13 כבודו [ו[עם]; צחה צמא [מתי], mit der Bemerkung כמשפט מלות מושכות אחרות; ib. 60, 14 קדוש ישראל [עיר]; Micha 1, 15 כבוד ישראל [יורש]; ψ 18, 21 אלהי [מ]דרכי]; ib. 107, 17 עונותיהם [ומ]דרך]; ib. 119, 1 תורת ד' [ב]דרך]; ib. 105, 41 נהר [מי]· ib. 124, 5 המים הזידונים [נחל]; Esther 2, 5 ימיני [בן].

[14]) So ist איש zu ergänzen vor תפלה ψ 109, 4; vor תושיה Micha 6, 9; vor היין Hab. 2, 5; vor חמודות Dan. 9, 23. S. die Comm. zu den einzelnen Stellen. Nach dem 1. Comm. zu Gen. 3, 7 (p. 15) ist auch vor עירום Gen. 3, 10 איש zu ergänzen, weil jenes Wort ein Abstractum sei, wie in Deut. 28, 48. — בעל ergänzt I. E. im Comm. Koh. 1, 15 vor חסרון, angef. im Comm. Jes.

Ein St. c. hängt nicht immer von einem andern Nomen, sondern zuweilen auch von einem im Perfectum stehenden Zeitwort ab, z. B. בראשית ברא, Gen. 1, 1; תחלת דבר, Hos. 1, 1; קרית חנה Jes. 29, 1.[15]).

Wie mit dem Anlehnungsverhältniss zwischen zwei Hauptwörtern verhält es sich mit dem Appositionsverhältniss des Attributivum zum Substantiv. Zuweilen muss zum Attributivum das Hauptwort ergänzt werden, sei es durch ein Wort des Textes,[16]) sei es aus dem Zusammenhange.[17]) In anderen Fällen ist es nötig,

---

23, 3; ferner Comm. Jes. 58, 3 vor עצביכם, mit [בעלת] יראת ד' Prov. 31, 30 als Beispiel; Comm. Jes. 23, 3 : [בעלת] סחר. S. ferner Comm. ψ 12, 9 [אנשי] זלות; ib. 22, 16 [בני] מות; Comm. Hiob 20, 28 : ויתכן שיחסר [עם] ביתו או יבול [אנשי] ביתו; Comm. Hiob 22, 24 [זהב] אופיר; Jes. 28, 7 [דברי] פליליה; Exod. 38, 21 [לוחות] העדות; Jes. 7, 21 שתי [שיות] צאן. Im Comm. Jes. 11, 14 bemerkt er zu ויחסר מקום ארץ : פלשתים. Friedländer übersetzt das (p. 67) : „Supply מקום or ארץ ‚the place‘ or ‚the land‘ of the Philistines“; er flickt dabei willkürlich ein או ein u. übersieht, dass ויחסר מקום ein von I. E. auch sonst zur Anzeigung einer Ellipse gebrauchter Ausdruck ist, s. z. B. Anm. 12 g. E. und Anm. 22.— Noch ist das von I. E. sehr häufig angeführte und hieher gehörige Beispiel [משא] חמור לחם, I. Sam. 16, 20, zu erwähnen; s. M 5 a, Z 22 b, Comm. Num. 16, 1; Deut, 20, 19; Jes. 1, 13; ib. 5, 17, vgl. Rikma p. 153. — Endlich gehört hieher die Ergänzung von נשוא vor און, Comm. Jes. 1, 13.

[15]) Comm. Jes. 29, 1 : או כך דרך הלשון לסמוך אל פועל עבר, ebenso Comm. Gen. 1, 1. Doch im 1. Comm. zu Gen. (p. 10) verwirft er dies geradezu : אין משפט הלשון לסמוך אל פעל עבר.

[16]) Comm. Jes. 10, 34 : והנה בברזל מושך עצמו ואחר עמו, also [ב]ברזל אדיר; Comm. Hiob 33, 19 : כי הראשון ישמש עצמו ואחר עמו, also [מכאוב] איתן; Comm. Zach. 14, 9 יהיה ד' [למלך] אחד. Hieher gehört auch die Ergänzung von בראשון Exod. 12, 18 nach dem V. 2 desselben Capitels zu אחז דרך קצרה בעבור שהזכיר תחלה ראשון הוא לכם : בחדש הראשון.

[17]) Comm. Hiob 33, 3 [דבר] ברור; Comm. ψ 5, 10 [מלה] נכונה; Comm. ψ 65, 10 [דברה] רבת; Comm. ψ 133, 1 [דבר] נעים, [דבר] טוב; Comm. ψ 12, 3 [אמרות] חלקות; Comm. Gen. 42, 7 [מלות] קשות. dazu als Beispiel [מלות] עזות Prov. 18, 23 (s. auch Comm. Num. 22, 18, Jes. 15, 9, Z 71 b, Jes. Misp. 138); Comm. Jesaia 32, 4 [מלות] צחות; Comm. Hiob 40, 22 [מלות] רכות; Comm. ψ 15, 2 [בדרך] תמים; Comm. Hiob 23, 13 [בד־ך] אחד, s. Jes. Misp. p. 138; Comm. Deut. 31, 25 [הכהנים] הלוים; Comm. Jes. 15, 9 [רעות] נוספות; Comm. Zach. 4, 10 [ישועות, נחמות] קטנות; ib. 14, 6 [עבות] יקרות; Comm. ψ 11, 7 [משפט] ישר; ib. 37, 35 [עץ] רענן; ib. 73, 10 [כוס] מלא, in M 5 a dafür [גביע] מלא; ib. 78, 69 [בארמונים] רמים; ib. 87, 4 [תהלות] נכבדות; ib. 120, 6 und 123, 4 [מדת זמן] רבת; ib. 139, 14 [עלילות] נוראות; Comm.

das Hauptwort durch eine Apposition zu ergänzen, und zwar wiederum entweder mit einem schon im Satze stehenden Attributivum,[18]) oder aus dem Zusammenhange.[19])

Die Apposition, in der Regel nach dem Hauptworte stehend, darf auch vor demselben stehen.[20])

Die Bedeutung des bestimmenden ה (des Artikels) wird an folgendem Beispiele klar. Wer da sagt: ויבא אל ביתי איש und darauf: ויאמר לי האיש, hat damit zu erkennen gegeben, dass der im zweiten Satze erwähnte Mann derselbe ist, dessen Ankunft im ersten Satze gemeldet wurde. Sagt er aber im zweiten Satze bloss איש, so kann darunter irgend ein anderer beliebiger Mann gemeint sein.[21])

Hiob 20, 18 [כנהרות] נגרות; ib. 31, 15 [אל] אחד; Hoh. 4, 2 [רחלים] הקצובות. — Am häufigsten wird von I. E. als Muster solcher Ellipsen angeführt ומאכלו [שה, אכילה] בריאה, Hab. 1, 16; s. M 5 a, Z 23 b, Jes. Misp. 138, Comm. Num. 22, 18, Comm. ψ 5, 10, ib. 12, 4, ib. 78, 69 (שה או עגלה), Comm. Hoh. 4, 2. Die Ergänzung von שה vor בריאה, wol nach Ezech. 34, 20, schlug schon Abulwalîd, Rikma 40 a b vor.

[18]) Comm. ψ 37, 37 לאיש [תם]; Comm. Hiob 19, 28 דבר [רע].

[19]) Comm. Num. 13, 32: כל איש הוא איש מדה רק טעמו מדות [גדולות יותר מהכל]; Comm. ψ 30, 6 חיים [ארוכים].

[20]) Comm. Dan. 8, 13 אחד קדוש mit Hinweis auf ψ 89, 51: כל רבים עמים. Vgl. Comm. ψ 112, 5: טוב איש כמו הפוך איש טוב כמו כל רבים עמים כי הכל נבון בלשוננו.

[21]) M 22 b. Der Artikel heisst bei I. E. הא הידיעה oder הא הדעת, das Versehen des Wortes mit demselben: הודעה. — I. E. benutzt den Artikel oft zu exegetischen Folgerungen. S. Comm. Gen. 1, 1: השמים בה"א הידיעה להורות כי על אלה הנראים דבר, also der bekannte sichtbare, atmosphärische Himmel, nicht der Sphärenhimmel in kosmologischem Sinne. — הארון Gen. 50, 26 ist der Sarg, den sich Joseph selbst vorbereitet hatte. — הספר Exod. 17, 15 ist entweder das Buch der Thora selbst, oder sonst ein ehemals bekanntes Buch, etwa das „Buch der Kriege des Ewigen“ (Num. 21, 14). — Unter הספר Num. 5, 23 muss man sich ein ספר ידוע באלות denken. — Ebenso ist unter כְּספֶר, Esther 9, 32, ein seiner Zeit bekanntes, seitdem verlorenes Buch zu verstehen, wie deren manche in der Bibel erwähnt werden. — Das Zelt, Exod. 18, 7 ist das bekannte Zelt Moses (in der kurzen Rec. p. 42: הוא אוהל משה הנקרא אוהל מועד), ebenso Deut. 31, 15. S. noch Comm. Exod. 23, 31: וטעם לכלב בפתח הלמ"ד שהוא שומר שורך וצאנך ואין ראוי לאוכלו כי אם הכלב; Comm. Num. 11, 28: הנער בה"א הוא הנודע לשרת משה חוץ מיהושע כי שרות יהושע איננו כשרות כל נער. — S. ferner Comm. Exod. 3, 1 הר האלהים; ib. 3, 2 הסנה; ib. 9, 15 בדבר;

Im Hebräischen giebt es kein, dem Worte angehängtes, Zeichen für den Vocativ; nur der Zusammenhang macht ein Hauptwort als Anruf kenntlich.[22]) Mit Unrecht haben daher die Grammatiker das bestimmende ה in manchen Fällen das ה des Anrufes genannt, wie in הקהל Num. 15, 15, האמור Micha 2, 7.[23])

Der Artikel vor dem Hauptwort bedingt auch den vor der Apposition. Anomalien sind Fälle wie לאיש העשיר II. Sam. 12, 4, wo auch das Subst. den Artikel haben sollte, und wie יום הששי, (Gen. 1, 31), wo der Artikel auch vor der Apposition nicht stehen sollte.[24]) Von zwei coordinirten Wörtern kann der Artikel des einen auch für das andere Wort nachwirken, z. B. Num. 16, 35 החמשים ו[ה]מאתים.[25]) Ebenso bezieht sich der Artikel vor dem Substantiv zuweilen auch auf die dem letztern folgende Apposition, wie Num. 28, 4 הכבש [ה]אחד.[26])

Man findet den Artikel auch vor dem Perfectum des Zeitwortes; z. B. vor dem Kal: השבה Ruth 2, 6, האמר, Hiob 34, 31; vor dem Hiphil: ההושיבו Ezra 10, 17; vor dem Niphal: הנמצאו I. Chr. 29, 17; vor dem Pual: ההללה Ez. 26, 17;[27]) Vor dem Futurum findet sich kein Beispiel des Artikels, und entgegengesetzte Annahmen sind zu verwerfen.[28])

---

ib. 15, 22 במדבר; Lev. 8, 2 החטאת; Num. 15, 34 במשמר; ib. 17, 11 המחתה; ib. 22, 2 לאמורי; Deut. 2, 27 בדרך; Jes. 1, 6 בשמן.

[22]) M 23 b: וכלל אומר שאין בלשון הקדש סימן קריאה רק הענין יורה עליו; ebenso Comm. Num. 15, 15: לפי דעתי אין סימן קריאה בלשון הקדש. Jedoch pflegt I. E. von der Interjection חוי zu bemerken, dass sie סימן קריאה sei, s. besonders Com. Jes. 1, 4; Z 13 a: וכאלי הוא לשון קריאה. Vgl. noch Comm. Hoh. 1, 7: יחסר מקום הקריאה, nämlich vor שאהבה.

[23]) M ib.; Z 18 b führt er die Ansicht der Grammatiker bloss an, ohne sie zu bekämpfen. Über das הא הקריאה s. besonders Dûnasch, Kritik gegen Saadja Nr. 119 und 192.

[24]) M 22 b. In Comm. Gen. 1, 31 citirt er noch איש הישראלי Lev. 24, 10 und רקיע השמים. Im Comm. ψ 118, 26 nimmt er eine zurückwirkende Beziehung des ה von der Apposition auf das Hauptwort an: והיו׳ תהיה ה״ז: הבא תשרת אחורנית כמו לאורח הבא על דרך לאיש הבליעל יום השביעי.

[25]) Comm. z. St.: ה״א החמשים מושכת עצמה ואחרת עמה.

[26]) Comm. z. St.: אות ה״א מושך עצמו ואחר עמו. Nach Moses Ibn Ĝikatilla sei vor אחד zu ergänzen: כבש.

[27]) M 23 b, Z. 18 a.

[28]) S. oben S. 42.

XXIII.

Das intransitive und transitive Zeitwort.

Die Zeitwörter zerfallen in zwei Classen, in intransitive und transitive: die Unkenntniss dieser Eigenthümlichkeit der Verba führt zu sprachlichen Irrthümern.[1]) Die vom intransitiven Zeitworte — פ׳ עומד, עומד בעצמו — bezeichnete Thätigkeit geht nicht von dem Subject auf einen andern Gegenstand über, sondern bezieht sich auf das Subject selbst; gehäufte Beispiele solcher Zeitwörter bieten die Bibelverse: Hiob 3, 26, Ri. 5, 27, Hoh. 5, 6.[2]) Das transitive Zeitwort — פ׳ יוצא — bedarf erst der Ergänzung durch ein Object; das Verbum שמר hat z. B. keinen vollständigen Inhalt, bevor der Gegenstand des Hütens genannt ist.[3]) Doch giebt es auch intransitive Zeitwörter, die der nothwendigen Ergänzung bedürfen, z. B. מלא (ψ 65, 10, Ez. 28, 12), חסר (I. Sam. 21, 16).[4])

Obwol die Objectsuffixe nur bei trans. Zeitwörtern am Platze sind, findet man sie zuweilen auch bei intransitiven. Doch ist diese Beziehung von intr. Zeitwörtern auf ein unmittelbares Object nur eine scheinbare, da man zwischen das Verbum und das Suffix eine Partikel denken muss, welche die Rection des ersteren vermittelt. So ist יצאוני Jer. 10, 20 = יצאו ממני; קדשתיך Jes. 65, 5 קדשתי ממך; חזקתני Jer. 20, 7 = חזקתי ממני; לעמדה Ez. 17, 14 = לעמד בה.[5]) Zu-

---

[1]) Z 42 b: . . . כי כל המדברים אשר לא ידעו החלקים האלה יתעו. Vgl. M 43 a, Comm. Exod. 1, 7.

[2]) M 43 a.

[3]) M 43 b: הלא תראה כי שמר לא יתם עד שתזכר השמור.

[4]) M 45 b, ausführlicher Comm. Koh. 6, 2.

[5]) M 30 b, Abschn. הנצמדים. Z 43 a nennt er noch ויבאוני, ψ 119, 41; יגרך, ψ 5, 5; ויועקון, Neh. 9, 28 (so citirt I. E. das Wort auch Comm. ψ 13, 5, hingegen ויצעקון in Sb 24 a und Jesôd p. 11); ישכבנה Deut. 38, 30. Z 44 b: גדלני, Hiob 31, 18 = גדל עמו (s. M 43 b). In Sb 23 b wendet er auf die mit dem Objectsuffix verbundenen intransitiven Zeitwörter den Ausdruck דרך קצרה an, indem die betreffende Partikel als ausgefallen zu betrachten sei, vgl. Rikma p. 164. Ebenso heisst es (Comm. Exod. 1, 21) דרך קצרה, wenn ירא mit את construirt wird, da es vollständiger heissen muss: מאת, indem Furcht der Zustand ist, der von einem Andern her den Menschen überfällt (שיקבל האדם היראה מאחר). Über intransitive Verba mit Suffix s. noch Comm. Gen. 30, 20; Exod. 32, 25 Deut 32, 17; (vgl. Sj N. 68); Comm.

weilen steht nach intransitiven Zeitwörtern eine scheinbare Objectsergänzung, die aber nur aussagen soll, in Bezug worauf das vom Zeitwort Ausgesagte geschieht, z. B. ותאבדו דרך ψ 2, 11; נובלת עליה Jes. 1, 30.[6])

Die transitiven Zeitwörter werden entweder unmittelbar auf das Object bezogen oder vermittelst einer Partikel; so kann קרא mit der Person, die gerufen wird, unmittelbar oder durch אל, ל verbunden werden.[7]) Zuweilen verleiht die zur Verbindung mit dem Objecte dienende Partikel dem Zeitwort eine bestimmte Bedeutung; so bedeutet צוה mit על verbieten.[8])

Manche Zeitwörter sind bald intransitiv, bald transitiv, z. B. אין,[9]) מלא,[10]) מש,[11]) שב,[12]) שרץ.[13])

ψ 5, 5; ib. 13, 6; ib. 18, 8; ib. 44, 18; ib. 53, 6; Zach. 7, 5. Vgl. Menachem, Machb. 32 b f, 71 b.

[6]) Comm. ψ 2, 11: תהיו אובדים מפאת הדרך כמו נובלת עליה כי היא בעצמה איננה נובלת רק עליה נובלים כי היא מהפעלים העומדים. Comm. Jes. 1, 30: ודקדוק נובלת עליה שהיא כן מפאת עליה. Für diesen Accusativ der Beziehung bringt I. E. an der letztern Stelle ein Beispiel aus dem „Sündenbekenntnisse (ודוי), nämlich קשינו ערף.

[7]) Z 42 b, vgl. M 45 b.

[8]) Comm. Gen. 2, 16 (1. Rec. p. 14): כל מצוה ואחריה על הוא לא (Jes. 5, 6) תעשה כמו ועל העבים אצוה; ebenso in der gew. Rec. Demgemäss findet I. E. in ויצו עליו Gen. 12, 20 das Verbot an die Begleitung, Abraham nahe zu treten.

[9]) Comm. Exod. 5, 13.

[10]) Comm. Exod. 10, 6 und Comm. Gen. 1, 22 (1. Rec. p. 13), an letzterer Stelle mit dem Zusatz: על דעת המדקדק; das ist Ibn Chajûĝ s. v. מלה (מלא), D. 120 N. 84.

[11]) Comm. Zach. 3, 9.

[12]) Z 49 a, Sb 26 b. I. E. citirt beide Mal die Ansicht Ibn Chajûĝ's (s. Artikel שוב D. 94 N. 57), dass שב als transitives Verbum die Bed. „beruhigen" habe, nach בשובה Jes. 30, 15, — sowie den Spott Abulwalîd's über diese Ansicht (וילעג עליו ר' מרינוס, s. Wörterbuch, p. 706, Rikma 117). Comm. Num. 10, 36 führt er die Ansicht I. Ch.'s ohne Bemerkung an; im Comm. Jes. 30, 15 verweist er auf Num. 10, 36. Beide Stellen zählt schon Menachem (Machb. שב V p. 169) zu einer besondern Kategorie, unter der Bedeutung מרגוע ומנוחה. — שב citirt I. E. oft als Beispiel eines bald transitiven, bald intr. Zeitwortes, so M 44 b, Comm. Gen. 1, 20 (1. Rec. p. 13), Comm. Exod. 1, 7; ib. 5, 13; Zach. 3, 9. — S. auch die Glosse im Comm. zu Chaggai 1, 6.

[13]) Comm. Gen. 1, 20 (1. Rec. p. 13) und Exod. 1, 7. Vgl. Comm. ψ 105, 30.

Es giebt transitive Zeitwörter, die scheinbar intransitiv gebraucht sind; man muss in solchen Fällen das Object ergänzen.[14]) Dies gilt besonders von den Zeitwörtern in Hiphil und Piel, welche Stammformen intransitiven Verben transitive Bedeutung verleihen. Man muss, wo sie ohne Object stehen, ein solches hinzudenken.[15]) Doch giebt es auch Verba im Hiphil, die man als intransitive betrachten muss, wie הקיץ erwachen,[16]) הלבין weiss werden.[17])

---

[14]) M 43 b: ואם ימצא יגרע מהמכתב הוא בכח הדעת כמו ובאשה שמר (Hosea 12, 13) והענין שמר הצאן. Beispiele aus den Commentaren zu den betreffenden Stellen: Gen. 14, 14, 1 Rec. p. 62 וירק [חנית]; Exod. 3, 2 בוער [כל אשר סביביו] (dass בוער transitiv, beweise ψ 83, 15, vgl. Comm. ψ 2, 12); Jes. 7, 9 תאמינו [דברי]; Hosea 5, 6 חלץ [כבודו] (Abulwalîd, Wörterbuch 229 f bemerkt ausdrücklich, dass חלץ hier intransitiv sei); ψ 12, 2 גמר [לעשות חסד] (doch hält es I. E. auch für möglich, dass גמר hier intr. sei); ψ 18, 13 עברו [ההק הידוע ברוב]; ψ 21, 13 תכונן [הקשת]; ψ 139, 20 נשוא [אותך, שמך]; ψ 141, 3 שיתה [מחסום]; Koh. 2, 3 נוהג [דבריו]. — S. Comm. Hosea 7, 9, wonach שיבה nicht Subject, sondern Object zu זרקה ist. (התולדה זרקה בו שיבה).

[15]) Beispiele für Hiphilformen: תיטיב Gen. 4, 7, 1. Comm. p. 42: והפעול איננו נזכר וכמוהו רבים; Gen. 12, 8 ויעתק [אהלה]; Jes. 10, 31 העיזו [נפשם אחרים], mit Hinweis auf Ex. 9, 19; Hosea 2, 7 הובישה [נפשה]; ib. 4, 10 הזנו [נפשם, אחרים]; ib. 5, 3 הזנית [נפשך גם אחרים]; ib. 12, 15 הכעים [השם]; Obadja v. 4 תגביה [מקום שבתך]; ψ 10, 5 יחילו = יפחידו [המשכיל]; ψ 35, 26 המגדילים [לשון, מלה] (zu ψ 38, 18 bemerkt er הגדילו könne intr. sein, ebenso zu הגדיל ψ 55, 13); ψ 38, 6 חבאישו: entweder יהיה הוא הפעול also [נפשי] oder das V. ist intr.; ψ 39, 14 ואבליגה [עצמי]; ψ 73, 8 והפעל חסר כאלו ימיקו בדבורם שלמים; Comm. Exod. 14, 10: הקריב מחנהו כי הקריב בכל המקרא פועל יוצא. In M 44 b bezeichnet I. E. diese Ansicht als unwahrscheinlich (רחוק) und zählt הקריב zu den bald intr., bald transitiven Verben. Beide Meinungen citirt er, ohne zu wählen, im Comm. Gen. 12, 11. — Beispiele für Pielformen: Jes. 22, 4 אמרר [השומעים]; Jes. 48, 8 פתחה [עצמה]; ψ 33, 17 ימלט [נפשו]; ψ 35 23 הלכתי [נפשי] (mit Bezug auf ψ 38, 7 und Hiob 30, 28; im Comm. ψ 131, 1 ergänzt er לבי, meint aber, das Verb. könne auch intr. sein; in M 43 b erwähnt er הלכתי als intransitiv); ψ 70, 6 תאחר [עזרי]; ψ 77, 7 (ויחפש): והפעול הסר והוא אותי; Koh. 12, 5 מעטו [הטחינה]; Esther 5, 5 zu Gen. 19, 22 מהר [נפשך]. — Noch sei bemerkt, dass Comm. Exod. 20, 11 ימיך als Object zu יאריכון aufgefasst wird, während „die Eltern" das Subject sind.

[16]) Comm. Joel 1, 5, vgl. Comm. ψ 35, 23.

[17]) Comm. Joel 1, 7, ψ 51, 9. — Vgl. Dûnasch, Kritik gegen Menachem p. 52.

Piel und Hiphil haben oft doppelt transitive Bedeutung, indem zwei Objecte von ihnen abhängen, z. B. הודע Ez. 16, 2,[18]) יְדַּעְתָּ Hiob 38, 12.[19]) Mit Recht fasst Abulwalîd auch המצמיח הרים הציר, ψ 147, 8 so auf.[20]) — Doch giebt es auch Zeitwörter im Kal, die auf ein doppeltes Object sich beziehen, z. B. ינחלו Num. 35, 8, יתננו Koh. 2, 21.[21])

XXIV.

Die Tempora, Participium, Infinitiv, Imperativ.

Die Zeit ist dreierlei: vergangen, zukünftig und zwischen beiden die dauernde, gegenwärtige.[1]) Für diese letztere findet sich im Hebräischen keine besondere Form, wie in andern Sprachen.[2]) Um die Gegenwart auszudrücken, pflegen die Hebräer das Futurum auf das Perfectum folgen zu lassen; z. B. ימלא nach וינועו Jes. 6, 4, יעשו ψ 106, 19, ישיר Exod. 15, 1.[3]) — Nach der Partikel אז steht

---

[18]) Dies ist auch das erste unter den von Abulwalîd, Rikma p. 82 gebrachten Beispielen für doppelt transitive Verba.

[19]) M 44 a b. Ib. 45 b, sowie Z 44 b und Jesôd p. 12 citirt er als Beispiel יכסה Ez. 18, 7.

[20]) M 45 b, Z 44 b. S. Rikma p. 82 unt. In M bemerkt I. E. dazu: ויש מדקדק לעג עליו והלעג על המדקדק. Im Comm. pflegt er auf die ein doppeltes Object erheischenden Verba aufmerksam zu machen, so zu ויפשיטו Gen. 37, 23; המשביר Gen. 42 6; תלינו Exod. 16, 7 (kurze Rec. p. 38); וילינו Num. 14, 36; והפדה Exod. 21, 8; והשיאו Lev. 22, 6; האמרת Deut. 26, 17 (nach der Erklärung Jehuda Hallewi's); תצליחו Deut. 29, 9; אקניאם Deut. 32, 21; מתעב Jes. 49, 7; מחשה Jes. 57, 11; המזכירים Jes. 62, 6; מאהבי Hosea 2, 7; תעטרנו ψ 5, 13; תקדמנו ψ 21, 4; תרהיבני ψ 138, 3; חקר Koh. 12, 10.

[21]) S. Comm. zu beiden Stellen.

[1]) Die gegenwärtige Zeit heisst: עומד oder בינוני; für letzteres hat Comm. Hiob 3, 3 אמצעי. Über die philosophische Begründung der Gegenwart s. Comm. Koh. 3, 15.

[2]) M 47 a: הזמן יתחלק לשלשה עבר ובינוני ועתיד ואין בלשון הקדש סימן לבינוני כאשר ימצא בלשונות אחרות.

[3]) M 47 a b. Auf diese Stelle verweist er in Comm. Hosea 6, 1: ובאת מלת טרף פועל עבר עם יך שהוא עתיד על דרך הזמן העומד כאשר פירשתי בספרי. S. ferner Comm. Jes. 6, 4: והנה אמר וינועו פועל עבר והנה ימלא עשן פועל עתיד והוא זמן עומד בעבור שאין בלשון הקדש סימן על זמן עומד והנה משפט העברים לערב דבריהם. Der letzte Satz bedeutet nicht, wie Friedländer p. 35 übersetzt: „past and future are therefore used for it

das Futurum an Stelle des Perfectum, z. B. Exod. 15, 1; I. K. 11, 7; Josua 10, 12; Deut. 4, 41.[4])

Das Perfectum steht zuweilen an Stelle des Futurum, wie das zweite אבדתי in Esther 4, 16, das zweite שכלתי in Gen. 43, 14.[5]) Besonders pflegen die Propheten etwas, was noch in der Zukunft liegt, aber fest beschlossen ist, mit dem Perfectum auszudrücken.[6]) In Echa 1, 21 hat הבאת die Bedeutung des Wunsches, und es ist לו hinzuzudenken.[7])

Das Perfectum[8]) bezeichnet oft ein vor der in Rede stehenden Begebenheit Geschehenes, Längstvergangenes (Plusquamperfectum)[9]), ebenso kann mit dem Futurum etwas in der Zu-

---

promiscuously", da nicht durch das Perfectum (hier ויגוע) sondern durch das dem Perfectum folgende Futurum die dauernde Handlung ausgedrückt wird. So sagt I. E. im Comm. ψ 1, 2, mit Hinweis auf Jes. 6, 4, dass יהגו nach dem Perf. הלך die dauernde Handlung bezeichnen solle. S. auch Comm. 110, 7 zu ישתה, ירים nach מחץ v. 6. — Im Comm. Hiob 3, 3 (אולד) bemerkt er: „Es ist bekannt, dass es im Hebräischen kein Zeichen für die Gegenwart giebt; die Hebräer haben bloss Perf. und Futurum. Das letztere bedeutet im Buche Hiob entweder die dauernde Zeit oder die Vergangenheit." — Über das Fut. als Bezeichnung des זמן עומד (bei Abulwalîd kurz besprochen Rikma p. 82) s. Comm. Jes. 1, 4 ילין; ib. 10, 13 וְאֹסִיר; ib. 57, 17 וְאַכֵּהוּ; ψ 80, 9 תסיע; ψ 106, 17 תפתח; Exod. 33, 7 יקח.

[4]) Comm. Exod. 15, 1: משפט לשון הקדש.

[5]) Comm. Esther 4, 6.

[6]) Z 44 a (in Bezug auf הַיּוֹלָד Ri. 13, 8): ובא פועל עבר תחת פועל עתיד כמשפט הנביאים שידברו פעמים על עתיד בלשון עבר בעבור שכבו דבר הנגזר להיות ידבר בלשון עבר. Comm. Joel 1, 7 (שׂם): נגזרה גזרה להיות כן. Ib. 2, 8 (ויקנא): וכבר הזכרתי כי דבר נגזר להיות יאמרוהו הנביאים על לשון עבר. Comm. Jona 2, 3: ועתה שים לבך וראה כל תפלת הנביא וברכתו הוא ברוח נבואה; als Beispiele citirt er daselbst: Gen. 48, 22 (לקחתי s. Comm. z. St.), Gen. 49, 15 (ויט), Num. 24, 17 (דרך), Deut. 32, 15, 19, 33, 28, ψ 3, 5 (ויענני). Auf ותבוא Jona 2, 8 als prophetisches Perfectum verweist I. E. im Comm. ψ 3 Einleit. und Commentar ψ 28, 6 (שמע). S. ferner Commentar Gen. 4, 23 (הרגתי = אהרוג), wo auf Gen. 48, 22 und Gen. 23, 13 (נתתי) verwiesen wird. Das letztere Beispiel citirt er auch im Comm. ψ 116, 7 (גמל).

[7]) Comm. z. St. תחסר מלת לו טרם הבאת.

[8]) Unter Perfectum ist auch das durch Waw conversivum entstandene erzählende Tempus gemeint, s. oben S. 71 A. 3.

[9]) S. Commm. Gen. 7, 21: ויגוע וכבר גוע ורבים בתורה כמוהו כמו ויקח וכבר לקחו (ψ 78, 24) וכן וימטר (Deut. 3, 23) ואתחנן. Comm. Gen. 48, 13: וישטמוהו מוקדם קודם וימררוהו. Comm. Gen. 49, 23: וכבר הראיתיך רבים כאלה.

kunft als vergangen Gedachtes bezeichnet werden (Futurum exactum).[10])

Das Participium drückt in erster Reihe die Gegenwart aus,[11]) kann aber durch Verbindung mit dem Perfectum oder dem Futurum von היה die Vergangenheit oder Zukunft bezeichnen.[12])

Dem Perfectum oder Futurum wird — zur Verstärkung — der Infinitiv vorangestellt, wie ירד ירדנו Gen. 43, 20, שמר תשמרון Deut. 11, 22; beim Imperativ folgt der Infinitiv nach, z. B. שמעו שמוע, וראו ראה Jes. 6, 11.[13]) Ausserdem wird der Inf. nachgesetzt, wenn ihn eine Partikel vom Zeitworte trennt, wie אעלך גם עלה Gen. 46, 4; doch findet Nachsetzung des Infinitivs auch ohne Partikel Statt, wie ובא בא Dan. 11, 10.[14]) — Dem Participium wird der Infinitiv nie zur Verstärkung beigegeben; man darf daher in Exod. 12, 9 בָּשֵׁל nicht als Infin. zu מבשל erklären.[15])

Virtuell ist der Infinitiv oder irgend ein anderes vom Verbum abgeleitetes Nomen mit jedem Zeitwort gegeben; die Sprache

---

ויאמר כמנהג העברים כמשפט : Comm. Exod. 11, 9 .וכאלו אמר וכבר שטמוהו וירד כאשר הראיתיך רבים וכבר ירד Comm. Lev. 9, 22 .הלשון וכבר אמר השם (s. Abulwalîd, Rikma p. 22 und Anhang p. 244 f.). Comm. Jona 1, 13 ויחתרו : פירושו וכבר התרו. S. bes. Comm. ψ 78, 24 (וימטר), wo auf Gen. 2, 7, ib. 24, 23, Exod. 11, 9, ib. 18, 6 und 19, 2 als Beispiele verwiesen wird; ferner 1. Comm. zu Gen. 2, 8 (p. 36).

[10]) Comm. Exod. 25, 21 (תתן) : כמשפט הלשון וכבר היית נותן העדות בארון ואחר תשים הכפרת.

[11]) Jesôd p. 3. ומלת פועל ופעול מורה על זמן עומד. In M 47 a sagt dies I. E. nicht geradezu, aber er beginnt den Abschnitt über die בינונים mit dem Satze, der oben in Anm. 2 citirt ist, und identificirt stillschweigend das Participium mit der Gegenwart.

[12]) M 47 b. S. Comm. Gen. 27, 5, wo שומעת mit היתה und Comm. Gen. 41, 1, wo חולם mit היה ergänzt wird. S. auch Comm. Gen. 22, 14 (נאחז).

[13]) M 48 b. Heidenheim z. St. merkt zu שמעו שמוע unnötigerweise an : Hiob 13, 17.

[14]) M ib., vgl. Z 50 b. Heidenheim zeichnet statt Dan. 11, 10 für ובא בא Jes. 8, 9 an, irregeführt durch das beiden Stellen gemeinsame שטף ועבר. — I. E. bemerkt daselbst : ויתכן שימצא המחפש כמוהו. S. noch Comm. Num. 23, 11 : משפט הלשון להקדים שם הפועל בלשון עבר ועתיד ובצווי הדבר הפוך ויש מלות זרות ברכת ברך (Num. 23, 11) ובא בוא.

[15]) Nach einer mündlichen Belehrung I. E.'s in der Glosse seines Schülers zum Comm. Exod. 12, 9.

betrachtet oft dieses gedachte Nomen als vorhanden und lässt auf dasselbe andere Theile des Satzes sich beziehen. Von diesem Principe[16]) ausgehend, erklärt Moses Ibn Ǧikatilla das auffallende Suffix des Singulars in ותצפנו (Jos. 2,4), das sich hienach auf das im vorhergehenden Zeitworte ותקח verborgene Nomen לְקִיחָה bezieht.[17]) Ibn Ǧik. behauptet, dass die Schrift hiefür viele Beispiele biete.[18])

---

[16]) Dieses Princip hebt I. E. an verschiedenen Stellen hervor. In M 48 b bemerkt er zu Num. 22, 37 : ואלו אמר שלחתי אליך בלא שלוח ידענו כי מלת שלוח הוא בכח הפועל ואם לא תכתב. In Z 71 b fasst er es als Redekürzung auf : ולפי דעתי כי כל פועל ראוי להכתב עמו שם הפועל רק פעם יאחזו העברים דרך קצרה כי סמכו על דעת הקורא או השומע; ebenso Comm. Deut. 15, 8 : שם הפועל וכל מקום שאיננו כתוב הוא דרך קצרה .פּתֹ. Comm. Gen. 3, 14 (1. Rec. p. 15) משפט אנשי לשון הקדש לחסר השם כי דע כי כל הפעלים עוברים או עתידים הוא בכח הפועל. Comm. Exod. 1. 10 : כח השמות בפעלים שם הפועל בכחם. Besonders oft wiederholt er den Satz : כח השמות בפעלים oder ähnlich im Commentar zu den Psalmen : 3, 9; 5, 4; 13, 4; 33, 9; 60, 3 und 8; 69, 11; 87, 5; 142, 8. Zu ψ 82, 2 liest man bei I. E. : כח השם [במלאכים] בפעלים; das in Klammern gesetzte Wort ist ein sonderbarer Zusatz, entstanden durch Missverständniss des Wortes השם, das hier Nomen bedeutet, von dem Urheber des Zusatzes aber in der Bedeutung „Gott" aufgefasst wurde.

[17]) M 19 a, Z 71 b.

[18]) M ib. ואמר כי יש לו דומים רבים. Er selbst, bemerkt I. E., habe ein Beispiel hiefür gefunden in Prov. 15, 22, wo die Femininform תקום sich auf das in יועצים liegende weibliche Hauptwort עצה bezieht; dieses Beispiel citirt I. E. an mehreren Stellen, so Z 71 b, Comm. Exod. 1, 10; Deut. 13, 6; ψ 3, 9; ib. 5. 4. — In seinen Commentaren macht I. E. sehr oft von dem gedachten Principe Gebrauch, um auffallende Constructionen zu erklären, scheinbare Anomalien zu beseitigen. S. Comm. Exod. 1, 10 : תקראנה [קורות] מלחמה (in der kurzen Rec. erklärt er den Plural des Zeitwortes damit, dass nach מלחמה zu ergänzen sei וצרה, oder dass es eine auch sonst vorkommende Incongruenz in der Zahl sei); Num. 23, 26 וברך [ברכה] ולא אשיבנה (oft als Beispiel citirt); ψ 5, 4 אערך לך [תפלתי], nach אתפלל im V. 3; ψ 33, 9 אמר [אֹ׳׳] ויהי צוה [צווי] ויעמד; ψ 60, 3 אנפת [אנף] תשובב לנו; ψ 60, 5 הראית [מראה] קשה; ψ 60 8 דבר ב[דבר] קדשו; ψ 69, 11 ואבכה [בכיה] . . . ותהי . . .; ψ 87, 5 יכוננה [מכון] עליון; ψ 142, 8 יכתירו צדיקים [כתר]; Koh. 11, 9 : אלה weist auf die Verbalnomina der vorhergegangenen Zeitwörter hin (שמחה והטבת לב והילוך); Gen. 3, 14 עשית [עשיה] זאת. Besonders häufig wendet I. E. das Princip an, wo ein Zeitwort durch einen Accusativ der Beziehung ergänzt erscheint (vgl. oben S. 124, A. 6). S. 1. Comm. Gen. 3, 15 (p. 16) : והנכון בעיני שדקדוקו תשופנו [שיפת] עקב כמו (ψ 3, 8) הכית . . . מכת] להי וככה (Deut. 33,11) מחץ [הַיִן] מתנים קמיו. Das Beispiel aus Deut. 33,11 bespricht I. E. auch in M 30a und er bemerkt daselbst, dass

Der Infinitiv kann die Stelle des Perfectums oder des Imperativs vertreten. [19]) Beispiel für ersteres ist. החתפש ובא I K. 22,30, [20]) für letzteres זכור Exod. 20,8 [21]).

Der Imperativ gehört seiner Bedeutung nach zum Futurum und drückt entweder einen Befehl oder eine Bitte aus, wie z. B. שמע ישראל (Deut. 6,4) und שמע ד׳ (ib. 34,7). Der Unterschied liegt nur in der Stellung des Redenden zum Angeredeten. [22]) — Zuweilen gestattet die Bedeutung des Zeitwortes es nicht, den Imperativ in befehlendem Sinne zu nehmen; er muss dann als Ankündigung des Kommenden betrachtet werden, z. B. Gen. 1,22 פרו ורבו; ib. 42,16 האסרו. [23]) — Oft drückt der Imper. eine ironische oder spottende Aufforderung aus, wie I Kön. 18,27 קראו; Hosea 2,3 אמרו; Koh. 11,9 שמח, Amos 4,4 באו. [24]) — Dem Imp. wird zuweilen ein nachdrück-

---

מתנים קמיו auch so aufzufassen sei, dass der Status absol. statt des constructus stehe: לכן ימצא כמוהו בלשון קדר; damit meint er wahrscheinlich die von Abulwalîd, Rikma 129 oben, angemerkte Analogie aus dem Arabischen. Zum Beispiele aus ψ 3,8 s. Comm. z. St. und Comm. Hosea 14,3. S. ferner Comm. Deut. 13,6 דבר [ד״ר] סרה; Hosea 14,3 ונשלמה [שלום] פרים; Hosea 14,5 אהבם [אהבת] נדבה; ψ 13,4 אישן [שנת] המות; ψ 31,24 עושה [מעשה] גאוה; ψ 82,2 תשפטו [משפט] עול. — Übrigens darf bemerkt werden, dass diese Beispiele gleichzeitig zu der im Cap. XXII, Anm. 13, 14 behandelten Gruppe der Redekürzung gehören. — Sonst pflegt I. E. den hier aus dem Verbum ergänzten Accusativ durch Ergänzung einer Präposition zu erklären, s. unten Cap. XXVII.

[19]) Z. 56b ודע כי שם הפועל הוא עיקר כל הפועלים ע״כ יאמרו פעמים שם הפועל תחת פועל עבר ותחת לשון צווי; ib. 67b שם הפועל בא תחת פועל עבר או צווי.

[20]) Z 67b. Auch Abulwalîd, Wörterbuch 242,26, fasst die Worte als Infinitiv auf. S. noch Comm. Zach. 7,5.

[21]) Im Comm. Deut. 1,16 erklärt er die Imperativbedeutung des שמוע so, dass er darin eine Kürzung aus שמוע שמעו sieht.

[22]) M 4a mit den Terminis לשון צווי und ל׳ פיוס. Ib. 27a bezeichnet I. E. ד׳ שמעה in Dan. 9,19 als לשון פיוס על משקל צווי. Dûnasch, Kritik gegen Menachem, Einl. p. 5b unterscheidet בקשה von צווי.

[23]) Comm. zu beiden Stellen; an beiden weist I. E. auf ומת Deut. 32,50 hin.

[24]) Comm. Hos. 2,3. — Comm. Amos. 4,12 zu הכון: ולפי דעתי כי הוא כדרך באו בית אל. Im Comm. Koh. 11,9 illustrirt er diese Auffassung von שמח mit dem Beispiele: עשה רע ותראה מה יבוא עליך. „Thue nur Böses, und du wirst schon sehen, was dich betreffen wird." Daselbst rechnet er zu dieser Art des Imperativs noch התרועעי ψ 60,10 und שישי ושמחי Echa

liches, aber den Inhalt des Satzes nicht erweiterndes לך oder לכם beigegeben, wie Gen. 12,1, Exod. 30,23, ib. 34,1, Num. 21,8. [25])

XXV.

Die Theile des Satzes. Incongruenz in Geschlecht Zahl und Person.

Das Zeitwort, als Bezeichnung der Accidenz, lehnt sich an das Hauptwort, die Bezeichnung der Substanz, als seinen Träger, an; und zwar kann das Hauptwort dem Zeitwort vorangehen, wie Jes. 56,1 הצדיק אבד, ψ 50,1 די דבר, oder ihm nachfolgen, wie Gen. 1,1 ברא אלהים, ψ 12,2 גמר חסיד. [1])

Die Partikel את, obwol sie auch vor dem Subjecte stehen kann, z. B. I Sam. 17,34 ואת הדוב, dient gewöhnlich zur Verbindung des unmittelbaren Objectes mit dem transitiven Zeitworte, z. B. Gen. 1,1 ברא את השמים [2]). Auch ל bezeichnet zuweilen das unmit-

4,21. Im Comm. ψ 60,10 nennt er Moses Ibn Ǧikatilla als Urheber dieser Auffassung.

[25]) Comm. Exod. 30,23. Er bezeichnet daselbst diese emphatische Erweiterung als דרך הלשון, ebenso zu Deut. 1,8 (וסעו לכם). Im 1. Comm. zu Gen. 6,14 (p. 47) wo I. E. noch deutlicher als zu Exod. 30,23 die midraschische Deutung des לך abweist, sagt er schliesslich: רק דרך תיקון הלשון היא כמו עשה לך ולך לך וקום ברח לך.

[1]) M 39b.

[2]) M 45a. — Den auffallenden Gebrauch des Wörtchens את vor dem Nominativ — in M 19a citirt I. E. noch Neh. 9,19 und 34 — begründet er an mehreren Stellen mit der Annahme, את bedeute soviel als Wesenheit, עצם הדבר, sei also ein Substantiv, das vor dem Hauptwort als status constr. zu stehen kommt, ohne dass dadurch, wie das bei andern Partikeln der Fall ist, die Stellung des Hauptwortes zum Zeitwort bestimmt wäre, oder dass der Inhalt des Wortes irgendwie modificirt würde; daher komme es dann, dass את auch beim Subject stehen kann und dass es vor dem Object stehen, aber auch fehlen kann. S. besonders Z 33b: ודע כי מלת את ממלות הטעם והנה חפשתי ודקדקתי עליה ומצאתי כי איננה כמלת על ואל כי תאמר על הפועל ועל הפעול או אם תוסר מהמלה לא תזיק והנה; ib. 34a עיקר את עצם הדבר; ib. 42b מלת את טעמה עצם הדבר. S. ferner Comm. Gen. 1,1 in beiden Rec. und Comm. Exod. 10,8. In Z 71b — vgl. M. 18b — citirt I. E. als Ansicht Ibn Chajûǧ's, dass das Objectsuffix in ותצפנו Josua 2,4 (s. oben S. 129) auf das Wörtchen את vor אנשים sich bezieht und darum im Singular stehe: כי הוא שב אל מלת את שהוא עצם הדבר. Diese Erklärung findet sich in der That bei J. Ch. s. v. אכל (D. 34, N. 17), doch

telbare Object deutlicher als solches, wie in לאבנר II Sam. 3,30. [3]) — Jedoch auch ohne diese Partikeln wird in der Regel das Object durch seine Stellung nach dem Zeitworte von dem vor dem Zeitworte oder jedenfalls vor dem Objecte stehenden Subjecte unterschieden; z. B. Gen. 25,23 ורב יעבד צעיר, Mal. 1,6 בן יכבד אב, Hiob 20,10 בניו ירצו דלים, Deut. 4,34 ברא אלהים אדם. Nur in einem einzigen Falle steht das Subject nach, das Object vor dem Zeitworte: Hiob 14,19 אבנים שחקו מים [4]).

Von zwei durch den St. constr. mit einander verbundenen Wörtern ist es zuweilen das zweite, auf welches sich das Prädikat bezieht, z. B. Hiob 4,10 שני כפירים נתעו, Hoh. 2,8 קול דודי . . . בא. [5])— Ein Prädikat bezieht sich manchesmal auf ein erst in einem folgenden Satze stehendes Wort als Subject, wie וימעטו ψ 107,39 auf נדיבים im folgenden Verse; ähnliches ist der Fall, wenn ein Objectsuffix auf ein nachher folgendes Hauptwort hinweist, wie Num. 24,16 אראנו, אשורנו . . . [כוכב]; ψ 34,6 אליו . . . [עני]. [6])

---

hat er nicht die ihm von I. E. zugeschriebene Definition, dass את soviel sei als das Wesen; es heisst dort bloss nach I. E.'s Übersetzung: כי מלת את נמצא ליחיד ולשנים ולרבים. — Auch im Comm. Koh. 5,19 erklärt I. E., mit Hinweis auf I Sam. 17,34, את ימי חייו sei Subject zu הרבה, und übersetzt: „nicht viel — dess sei er eingedenk — sind die Tage seines Lebens"; doch sagt er dort nur, את sei נוסף, ganz wie Abulwalîd, Wörterbuch 77,9 (vgl. Parchon, Machb. 6d.), das vor dem Subjecte stehende את als زائدة مع الفاعلين bezeichnet.

[3]) M 45a, Z 42b. An letzterer Stelle meint I. E., את bezeichne, weil auch vor dem Subjecte vorkommend, nicht deutlich genug das Object als solches: unzweifelhaft thue das ל. Vgl. Comm. ψ 139,2 (לרעי): וזאת המלה עם למ״ד כמו הרגו לאבנר.

[4]) M 45a. Heidenheim bemerkt daselbst zu I. E.'s Ausdruck ולא אדע שני., er habe als zweites Beispiel gefunden: Jes. 64,1 מים תבעה אש, wo אש ebenfalls Subject ist und nachstehe. Doch ist die Berichtigung nicht am Platze, da I. E. bloss solche Beispiele meint, in denen ein Zweifel darüber, was Subject und was Object sei, durch die blosse Stellung der Wörter behoben wird; in Jesaia 64,1 aber kann ein derartiger Zweifel überhaupt nicht obwalten, da תבעה durch Geschlecht und Zahl genügend als Prädikat zu אש gekennzeichnet wird. Ebenso ist der Zweifel bei den von B. Beer gebrachten Beispielen Deut. 32,43 und Jes. 5,24 (Bemerkung zu Rikma p. 210) ausgeschlossen.

[5]) Comm. Hiob 4,10.

[6]) Comm. ψ107,39: ומצאנו בלשון הקדש שיזכירו הפעלים ולא יזכירו העצם כי אם באחרונה. . . .

Zum Zeitworte gehört die Angabe des Ortes und der Zeit; diese Angaben werden durch die Partikel mit dem Zeitwort verbunden. Doch kann die Partikel auch wegbleiben, z. B. bei Ortsbestimmungen II K. 12,11 und 18,15 בית ד׳ für בבית ד׳; bei Angabe der Zeit Exod. 20,11 und 31,17 ששת ימים für בששת ימים [7]; bei Angabe der Richtung I Chronik 21,4 ירושלם für לירושלם. [8])

Die Unterscheidung der beiden Geschlechter ist nach dem hebräischen Sprachgebrauch für die Einzahl des Zeitwortes eine unbedingt erforderliche; in der Mehrzahl wird statt des Femin. auch das Mascul. gebraucht, z. B. ויחמו Gen. 30,39. [9]) — Doch gehört es zur rhetorischen Verschönerung der Rede — wie sie auch

---

[7]) M 40a, angeführt Comm. Hiob 37,6 (וכבר הזכרתי בס׳ מאזני הלשון) und Comm. ψ 44,3 (כבר הזכרתי כי משפט העברים . . .). Die beiden Beispiele בית ד׳ und ששת ימים oder eines derselben citirt I. E. gewöhnlich, wo er das Fehlen eines ב constatirt, so Comm. Gen. 3,15, beide Rec., ib. 40,5 Deut. 6,3; Jes. 1,20; ib. 5,24; ib. 24,6 (nach Friedländer las I. E. [ב] אלה, doch eher אבלה . . . אֻכְּלָה vgl. Jes. 1,20 חרב [ב] תאכלו); ib. 26,18; ib. 27,4; ib. 43,24; ψ 18,35; ib. 45,5; ib. 51,2; ib. 109,3; ib. 125,5. — Andere Beispiele der Annahme eines fehlenden ב bei I. E. s. Comm. Gen. 38,11 בית אביה; Lev. 26,21 קרי; ψ 10,4 כל מזמותיו; ib. 17,10 חלבמו; ib. 18,36 וזרועותי; ib; 32,7 רני; ib. 45,13 ובת; ib. 49,12 קרבם; ib. 60,7 ימינך; ib. 63,6 חלב; ib. 76,6 שנתם; ib. 105,18 ברזל; ib. 143,10 רוחך; Echa 1,5 שבי; Hiob 8,5 נות; ib. 29,3 חשך. S. auch Sj N. 113 zu Prov. 31,30 יראת.

[8]) M ib. Als Redekürzung — דרך קצרה — bezeichnet I. E. das Wegfallen des אל vor אדרעי Num. 21,33, vor הדרך Num. 22,23. S. auch Comm. Jes. 26,8 ארח.

[9]) Comm. z. St. ואל תתמה בעבור שאמר על הצאן לשון זכרים כי משפט הלשון להפריש בין זכרים לנקבות בלשון יחיד רק בלשון רבים לא יחושו. Comm. Jes. 49,11 (ומסלותי ירומון): והעיקר אחר שהכל לשון רבים לא יחושו לאמר על נקבות בל׳ זכרים. In M 38b constatirt er bloss, dass in der Mehrzahl des Fut. die männliche Form statt der weiblichen zu stehen pflege, wie in תמצאו Hoh. 5,8, יתנו Esth. 1,20. Im Comm. zur letzteren Stelle bezieht er יתנו auf כל, wodurch die Unregelmässigkeit schwindet; als Vermuthung spricht er eine ähnliche Ansicht im Comm. Koh. 12,5 aus, zu וישחו כל בנות השיר. Im Comm. Jes. 32,12 erklärt er das Masc. ספדים damit, dass er vor הנשים ergänzt: כל, mit dem Hinweis auf Esth. 1,20; vgl. Comm. ψ 57,7. — Im Comm. Jes. 32,11 findet er in חרדו statt חרדנה eine Redekürzung und verweist auf Hoh. 5,8. Die Redekürzung liegt hier in der Anwendung der kürzeren, wenn auch grammatisch unrichtigen, Bildung für die längere weibliche; ebenso nennt er שני עשר statt שנים עשר, Comm. Num. 7,8, דרך קצרה, ebenso Comm. Exod. 21,11 שלש אלה und Comm. Exod. 26,3 חמש.

im Arabischen gebräuchlich — dass zuweilen auch in der Einzahl bei einem weiblichen Hauptwort die männliche Form des Zeitwortes steht. [10])

Neben einem im Plural stehenden Subjecte steht oft das Zeitwort im Singular. Diese Incongruenz ist damit zu erklären, dass die Aussage auf jeden einzelnen der im Plural zusammengefassten Gegenstände bezogen gedacht wird. [11]) Auf dieselbe Weise erklärt sich, dass oft ein Suffix in der Einzahl zu einem Hauptwort in der Mehrzahl gehört. [12]) Nach demselben Princip kann auch die Apposition eines im Plural stehenden Wortes im Singular gebildet

---

[10]) Comm. Jes. 14,11 (יצע רמה) mit Hinweis auf Jer. 29,32 ולקח מהם קללה): ובא על דרך לשון זכר והיא דרך צחות וככה בלשון קדר.

[11]) Comm. Koh. 10,1 (citirt Comm. Gen. 49,22, Exod. 17,12, Koh. 10,12): נמצא בכל המקרא לשון יחיד במקום רבים במקומות רבים והנכון בעיני שדרכם דרך קצרה זבובי מות ענינו כל זבוב מות יבאיש במקומו. Im Comm. Deut. 32,5 nennt er diese Anwendung des Sing. statt des Plurals משפט הלשון. Auf dieselbe Weise erklärt er Comm. Gen. 27,29 אורריך ארור ומברכיך ברוך (dabei als Beispiel Prov. 28,1 וצדיקים . . . יבטח); Num. 24,8 וחציו ימחץ („ein jeder seiner Pfeile zermalmt"); Gen. 49,22 בנות צעדה (dies Beispiel wird von I. E. am häufigsten für diese Art der Incongruenz angeführt); Exod. 17,12 ויהי ידיו; Deut. 3,3 השאיר (er erklärt das Wort als Perf., nicht als Infinitiv); Deut. 32,5 שחת . . . בניו; ψ 7,3 יטרוף; ib. 18,35 ונחתה . . . זרועותי; ib. 21,4 תקדמנו ברכות; ib. 87,3 נכבדות מדבר; ib. 119,98 תחכמני מצותיך; Hiob 22,9 וזרועות . . . ידכא; ib. 30,15 ההפך . . . בלהות; Esth. 9,23 וקבל היהודים; Koh. 10,12 שפתות . . . תבלענו. — S. ferner M 18b, wo Prov. 3,35 וכסילים מרים so erklärt wird (auch in dem nach I. E. benannten Comm. z. Prov. ed. Driver 1880, p. 5 וכל אחד ואחד ירים); daselbst wird auch Hab. 3,11 citirt, wo עמד nicht zu einem Plural, aber zu mehreren Hauptwörtern im Sing. das Prädikat ist (s. Comm. Hab. 3,11 כל אחד מהם עמד בזבולו, vgl. Comm. Koh. 10,12). Das Letztere ist auch der Fall Hosea 4,11 (Comm. z. St. זנות ויין כל אחד מהם יקח לב). — S. auch S. Haschem c. 1 zu מי נדה לא זרק Num. 19,13.

[12]) S. Comm. Lev. 25,31 לו; Jes. 5,23 ממנו; ib. 42,25 עליו; ψ 5,10 בפיהו; ib. 17,12 דמיונו; ib. 111,10 תהלתו. S. ferner M. 18b, wo ותצפנו Jos. 2,4 so erklärt wird (so auch Comm. Koh. 10,1); Sj N. 129 zu Jer. 31,14 איננו (auch angef. Comm. Lev. 25,31 und ψ 5,10); ib. zu Koh. 10,15 תיגענו; S. Haschem c. 1 zu משטרו Hiob 38,33 (diese Erklärung משטר כל אחד ואחד citirt Parchon s. v. שם, Machb. 70b); Comm. Koh. 10,1 erklärt er so auch ויקראהו Jes. 37,14, anders im Comm. z. St.: ויקראהו על הספר לבדו, ähnlich Sj N. 128: והאחד שהיו בו רוב הדברים פירשו ששם החרפות לפני ד'.

sein. [13]) — Bei den Hauptwörtern, welche zur Auszeichnung stets die Pluralformen haben, steht das Zeitwort im Singular, z. B. אדניו יתן Exod. 21,4. [14]) Es kömmt auch vor, dass scheinbar von einem Singular das Zeitwort in der Mehrzahl abhängt; man muss das als Redekürzung auffassen und einen entsprechenden Plural hinzudenken. [15])

Wegen seines häufigen Vorkommens wird יהיה, יהי sowol für Sing. als für Plur. gebraucht; [16]) und aus demselben Grunde steht es, obwol eine männliche Form, auch bei weiblichen Hauptwörtern. [17]) Dasselbe ist zu bemerken bei den Imperativformen הבה und לכה, welche, obgleich mascul. sing., dennoch auch bei der Anrede mehrerer Personen und der einer weiblichen Person gebraucht werden. [18])

Neben dem Pronomen der ersten Person findet man — nach Moses Ibn Ĝikatilla — das Verbum zuweilen in der dritten Person, z. B. הנני יוסיף, Jes. 29,14, [19]) ונשאר אני Ez. 9,8, אמלל אני

---

[13]) S. Comm. ψ 78,15 כתהומות רבה. Ebenso erklärt er Comm. Echa 1,5 היו צריה לראש: „ein Jeder der Feinde wurde zum Haupt."

[14]) Comm. z. St. מצאנו אנשי לשון הקדש חולקים כבוד בתורת השמות אבל לא בפעלים. Im Comm. Gen. 1,26 widerlegt I. E. die Ansicht Saadja's, der einen Majestätsplural der ersten Person des Zeitwortes angenommen hatte (ואמר במלת נעשה ואם הוא לשון רבים שכן הוא מנהג המלכים לדבר), und als Beispiele anführte: ונתנה Gen. 29,27, נכה Num. 22,6, נאמר Dan. 2,36.

[15]) S. Comm. Jes. 3,10 יאכלו [כל הצדיקים] הוא דרך קצרה.

[16]) Comm. Gen. 1,14 (יהי מארת): בעבור שידברו בה הרבה היא ליחיד ולרבים. Vgl. Comm. Gen. 9,16.

[17]) Sj N. 130 lautet: יהי אחריתו (ψ 109,13) [הרבה ידברו לנקבה כמו (Deut. 22,23) לזכר] וכמוהו כי יהיה נערה בתולה. Für die in Klammer gesetzten Worte muss gelesen werden: בעבור שידברו בה הרבה ידברו בה לנקבה כמו לזכר. Im 1. Comm. zu Gen. 1,14 (p. 12) sind beide Bemerkungen zu einer verbunden: יהי מאורות לשון יחיד בעבור שידברו במלה הזאת הרבה וכן כי יהיה נערה.

[18]) Comm. Exod. 1,10 (ובעבור שידברו במלות אלה הרבה) mit den Beispielen: Gen. 11,7 הבה נרדה, Gen. 38,16 הבה נא nnd Gen. 19,31. לכה Vgl. über diese ihrer persönlichen Beziehung entkleideten Imperative Jepheth b. Ali im Comm. zu Gen. 19,31 (bei Munk, Notice sur Abulwalîd p. 22 f.) und die Erörterung Abulwalîd's im Taswîja, Opuscules p. 357 f.

[19]) In Sj N. 121 erklärt er יוסיף als Participium, wie תומיך ψ 16,5; dies ist die Ansicht Ibn Chajûĝ's s. v. יסף (D. 48, N. 27).

ψ 6,3, ראה . . . אני Echa 3,1. [20]) Auch findet man auf ein Zeitwort in der zweiten Person das Personalsuffix der dritten bezogen, z. B. כלם . . . שמעו Micha 1,2, כלם תשובו Hiob 17,10. [21])

XXVI.

Zur Verbindung der Satztheile und der Sätze.

Wenn Hauptwörter an einander gereiht werden, geschieht ihre Verknüpfung auf sechs Arten, von denen die eine ebenso berechtigt ist als die andere. [1]) 1. Jedes der Hauptwörter mit Ausnahme des ersten erhält das verbindende ו, z. B. Gen. 10,22. 2. Die ersten Wörter einer längern Reihe werden ohne ו gelassen, wie Ezech. 27,16. [2]) 3. In einer Reihe von drei Wörtern erhält nur das dritte das ו, wie Exod. 28,17 [3]). 4. In einer Reihe von vier Wörtern wird das zweite und vierte mit ו versehen, wie Exod. 1,4. 5. In einer Reihe von drei Wörtern hat nur das mittlere ו, wie ψ 45,9. [4]) 6. Die Wörter werden ohne Bindepartikel aneinander gereiht, wie I Chr. 1,1. [5])

---

[20]) Comm. ψ 6,3; im Comm. Jes. 29,14 ohne Anführung J. G.'s. Im Comm. Jes. 48,11 rechnet er auch יחל nach למעני zu diesen Beispielen.

[21]) Comm. Micha 1,2: זאת המלה נפלאה בלשוננו כי לפי דעתנו לאמר . . . כלכם. — Über unvermittelte Übergänge von der zweiten in die dritte Person und umgekehrt s. Sj N. 111 und Comm. Jes. 1,29. An letzterer Stelle las Menachem (Machb. 25a ob.) תבושו für יבושו.

[1]) Comm. Exod. 1,4: בהתחבר השמות הם על ששה דרכים וכולם נכונים. Im Excurs zu Exod. 20,1 erörtert I. E. die Irrelevanz des Fehlens oder Nichtfehlens der Bindeartikel ו. Vgl. zur Sache die Polemik Menachem's gegen Jehuda b. Koreisch, Machb. 26a, Abulwalîd, Rikma 159 f.

[2]) I. E. muss statt ורקמה gelesen haben ברקמה. Diese Classe der Wortanreihung auf die Wiederholung des ב von רקמה gründen zu wollen, geht nicht an, da es sich hier bloss um Stehen oder Fehlen des ו handelt.

[3]) Dieses Beispiel citirt I. E. im Comm. Lev. 1,8: ויחסר אות וי״ו וי״ו ויגון מושך אחורנית כמו אדם כמנהג הלשון; ferner Comm. ψ 107,39 פטדה וברקת. Er nimmt also hier eine rückwirkende Kraft der Bindepartikel an (vgl. S. 122, A. 24). Ebenso im Comm. ψ 10,18 als Analogie zu dem vor אנוש zu ergänzenden מן: או תהיה מלת מן הארץ מושכת אחורנית כמו: אדם פט׳ ובר׳. S. auch das Citat aus Jepheth b. Ali im Comm. Exod. 12,19.

[4]) Im Comm. zur St. erwähnt er als דרך לשון הקדש die Verbindungsarten 3 und 6.

[5]) Zu diesem Beispiele der ganz asyndetischen Aneinanderreihung

Zuweilen steht das ו vor dem ersten Worte der Reihe, wie Gen. 36,24. [6]) Auch kömmt vor, dass ein vereinzeltes Wort das verbindende ו vor sich hat; man hat es dann mit einer Redekürzung zu thun und muss ein dem Bindepartikel vorhergehendes, dem vereinzelten Worte coordinirtes Wort hinzudenken, z. B. II Sam. 13,20 ושוממה [מעונה]. [7])

Wenn zwei oder mehrere Wörter durch גם verbunden werden, kann diese Partikel auch vor dem ersten Worte der Reihe stehen, wie Gen. 43,8, Ri 8,22. [8])

Beispiele der Anhäufung von Zeitwörtern, die vermittelst der Bindepartikel an einander gereiht sind, zeigen Gen. 25,34 und II Chr. 28,15. [9]) Zwei oder drei Zeitwörter können ohne Partikel an einander gereiht werden, sowol im Perfectum, wie Ri. 5,27, ψ 73,19, Hoh. 2,11, ib. 5,6, als im Futurum, wie I Sam. 2,3, Hos. 6,3, Exod. 15,9. [10]) Für zwei unvermittelt neben einander stehende Zeitwörter ist nicht immer, wie die Grammatiker wollen, Wegfall der Bindepartikel ו anzunehmen, sondern oft ein zu ergänzendes אשר (ש),

citirt I. E. in M 30b, ib. 35a (angeführt im Comm. Num. 7,8) die Verbindung der zusammengesetzten Zahlen wie שלשה עשר statt שלשה ועשר. Vgl. Comm. Jes. 32,13 und Hos. 6,3. In Z 22b und 71a begreift er alle Fälle der fehlenden Bindepartikel unter den Begriff der Ellipse: ויש מקומות שיחסרו הו"או דרך קצרה בשמות. Als Beispiel des Asyndeton citirt er in Z auch Hab. 3,11 שמש ירח, und dieses führt er gewöhnlich an, wo er auf das Fehlen des ו aufmerksam macht; die aufgezählten 6 Arten der Wortanreihung berücksichtigt er sonst nirgends. S. Comm. Lev. 11,36; ib. 21,14; Num. 31,26 (מלקוח השבי); Jes. 33,21; ib. 63,11; Hosea 4,11 (I. E. liest זנות יין תירוש; Zeph. 3,10; Iggereth Sabbath (Kerem Chemed IV, 173) zu Dan. 8,14 ערב בקר. Asyndeton sieht I. E. auch in מחרב רעה ψ 144,10. Über ganz asyndetisch gereihte Nomina s. Dûnasch, Kritik gegen Menachem p. 47.

[6]) Z 22b. Im Comm. z. St. erklärt er das ו vor איה mit der Analogie des arabischen ف. Im Comm. ψ 76,7 ergänzt er: [כל איש] ורכב וסוס, nach Abulwalîd, Rikma 153 ob.

[7]) Z ib. Ebenso erklärt er Comm. Num. 16,1, vor ודתן sei zu ergänzen אנשים; dieses fehle elliptisch, wie משא vor חמור I Sam. 16,20 (s. oben S. 120, Anm. 14 zu Ende).

[8]) Comm. Gen. 43,8: דרך לשון הקדש להוסיף גם ראשון. Comm. Deut. 32,25: וטעם גם כמשפט הלשון כאשר פירשתי. Comm. Exod. 4,10: והנה העברים כאשר ירצו להשוות שני דברים או שלשה יוסיפו מלת גם בתחלה.

[9]) M 40a.

[10]) M 39b f., Z 22b. Vgl. Comm. Deut. 1,6, Jes. 18,5; ib. 25,12.

durch welches das zweite Zeitwort sich dem ersten unterordnet. [11]) Auch sonst ist das Relativpronomen אשר zur deutlicheren oder grammatisch richtigeren Verbindung von Satztheilen hinzudenken.[12])

Das ו hat oft ganz die Bedeutung der arabischen Conjunction ف. Es verbindet: [13]) 1. zwei Hauptsätze, von denen der zweite als Folge des ersten erscheint; [14]) 2. den Hauptsatz mit dem ihm vorangehenden Nebensatze; [15]) 3. den einen Theil des Satzes mit

---

[11]) Z 22b. ... ואמרו חמדקדקים כי המלה חסרה וא״ו ולא דברו נכונה כי היא חסרת שי״ן. S. Comm. Hosea 5,11 הואיל [ש] הלך; ib. 6,3 נדעה [ש] נרדפה; ib. 1,6 לא אוסיף עוד [ש] ארחם (mit I Sam. 2,3 und Hos. 6,3 als Beispielen); Koh. 8,3 אל תבהל . . . [ש] תלך.

[12]) Comm. Deut. 33,11 מן [אשר] יקומון; Jes. 11,9 כמים [אשר] לים Hosea 14,3 כל [אשר] תשא; ψ 45,9 מני [אשר] שמחוך; ib. 61,8 מן [אשר] ינצרוהו (mit Anführung von אשר] שלם] II Chr. 16,9); ib. 65,5 אשרי [אשר] תבחר (mit ψ 71,8 לכל [אשר] יבוא als Beispiel); ψ 83,19 אתה [ש] שמך; ib. 110,6 מלא [אשר]; ib. 118,24 נגילה [ש]; Hiob 28,4 מאנוש [ש] נעו; Echa 1,6 כאילים [אשר] לא מצאו. Dûnasch, Kritik gegen Saadja, N. 132 citirt einige Beispiele der Ergänzung des אשר als מלה צפונה.

[13]) Die hier gegebene Eintheilung ist nur der besseren Übersicht wegen angenommen worden und hat in I. E.'s Äusserungen selbst keinen Anhalt. Er kennzeichnet das in Rede stehende ו gewöhnlich mit den Worten כפא רפה בלשון ישמעאל. Als Musterbeispiele citirt er am häufigsten Gen. 22,4 und Exod. 9,21; diese beiden Stellen nennt er auch Z 21b als Belege für die im Namen Anderer gebrachte Annahme eines solchen ו. — Abulwalîd, Rikma p. 21 bespricht ebenfalls das dem ف gleiche ו — ותהיה בענין כמו הפא אצל הערב ועניגה קרוב לאז —, doch nennt er nur Beispiele der ersten zwei Arten; die dritte Art, wie ואיה, Gen. 36,24 (s. oben Anm. 6) rechnet er zu jenen Fällen, in denen das ו, ohne zur Verbindung mit dem Vorhergehenden zu dienen, in gezwungener Weise einem Worte vorgesetzt wird. — Übrigens hat schon David b. Abraham, der karäische Lexikograph an vielen Stellen der h. Schrift das ו mit ف erklärt; s. Neubauer, Notice p. 54.

[14]) S. Comm. ψ 139,23 ודע; Comm. Lev. 11,44 ולא תטמאו; ib. 27,19; ib. 25,51. An der letzteren Stelle las I. E. ואם עוד רבות statt אם עוד ר׳, und er erklärt: „daher, ob nun viele Jahre . . . oder wenig Jahre noch übrig sind . . .“ Ganz so erklärt er das nach ihm ebenfalls eine Alternative zweier aus dem vorhergehenden Grundsatze folgenden Fälle einleitende ו zu Beginn von Lev. 27,19.

[15]) S. Comm. Exod. 9,21 ויעזב; ib. 9,31 והפשתה; ib. 13,17 ולא נחם; ib. 18,23 ויכלת; ib. 40,37 ולא יסעו (nur in der kurzen Rec. p. 115); Lev. 12,2 וטמאה; ib. 25,33 ויצא; ib. 26,4 ונתתי; Num. 11,26 ויתנבאו; ib. 32,29 ונתתם; Jes. 28,18 והייתם; ib. 48,18 ויהי; Zach. 3,7 ונתתי; ib. 14,17 ולא. S. auch Comm. ψ 74,3 über Hosea 14,3. — Auch והארץ Gen. 1,2 erklärt er

dem anderen. [16]) Diese Verwendung der Bindepartikel ist der hebräischen und arabischen Sprache ganz eigenthümlich, und es findet sich in keiner anderen Sprache etwas Ähnliches. [17])

Es ist hebräischer Sprachgebrauch, von zwei in der Rede vorgekommenen Gegenständen, wenn ein zweites Mal von ihnen gesprochen wird, zuerst von dem an zweiter Stelle erwähnten zu sprechen und dann zum ersten zurückzukehren. [18]) Beispiel: „Ich gab dem Isak den Jakob und den Esau; dem Esau gab ich das Gebirge Seir zum Besitze, Jakob aber mit seinen Söhnen zog nach Aegypten“ (Josua 24,4). [19])

---

im Comm. so; doch verwirft er im Igger. Sabbath (K. Chemed IV, 172) zu polemischem Zwecke diese Erklärung und stellt sogar die Behauptung auf, dass jenes dem ف gleichende ו nur vor Zeitwörtern, nicht vor Hauptwörtern vorkomme: ובשמות אין וי״ו נוסף. — Hieher gehört noch die Auffassung von ואד Gen. 2,6 im Comm. z. St. 1. Rec. p. 35, und im gew. Comm. zu Gen. 1,2 als Beispiel citirt. — Nach I. E. leitet טרם stets einen Vordersatz ein, der die Zeitbestimmung des folgenden, gewöhnlich mit ו beginnenden, Hauptsatzes enthält: Comm. Exod. 9,30, mit Gen. 19,4, Jes. 65,24 und I Sam. 2,15 als Beispielen.

[16]) S. Comm. Gen. 20,16 ונוכחת; ib. 36,24 ואיה; Lev. 7,16 והנותר; Jes. 48,7 ולא שמעתם; ψ 69,33 ויחי; Echa 3,26 ויחיל. Über וישא Gen. 22,4 s. folgende Anm.

[17]) S. Comm. Zach. 14,17: וי״ו ולא עליהם יהיה הגשם כפה רפה בלשון ישמעאל וכמוהו וישא (Gen. 22,4) ויעזב (Exod. 9,21) והאבן (Gen. 28,22) ואין יכולת באדם לפרש זאת בלשון אחרת כי לא ימצא זה בלשון כי אם בלשון ישמעאל ובלשון הקדש. Comm. ψ 139,23 (mit besonderer Beziehung auf die europäischen Sprachen) וזה כפא רפה בלשון ישמעאל ואין יכולת באדם לדבר בה בלשון אדום; ib. 74,3: וזה הו״ו לא יוכל האדם להבינה איך תשמש רק בלשון ישמעאל שכמוהו פא רפה. Comm. Exod. 9,21: טעם קדר יש לוי״ו ויעזב רק אין יכולת בנו לתרגם הדבר בלשון אחרת וככה וישא (Gen. 22,4) ורבים ככה. In Comm. Num. 32,29 sagt er von diesem ו: כי כן משפט הלשון; im Comm. Gen. 20,16: ובמקרא אלפים כמוהו.

[18]) Comm. Joel 3,3: מנהג אנשי לשון הקדש כאשר יזכרו שני דברים יחל לספר דברי השני בתחלה ואחר כן ישוב אל הראשון באחרונה. Igg. Sabb. (K. Ch. IV, 173) zu Gen. 1,5: כי כן משפט הלשון כאשר יזכיר שני דברים יתחיל מן האחרון. Comm. Ruth 1,5: כי כן משפט כאשר יזכיר שני דברים יאמר על האחרון. Comm. Gen. 10,1 (1. Rec. p. 57): משפט לשון הקדש כאשר ישלים בזכר איש יחל ממנו. Im Comm. ψ 74,16 bezeichnet er diese dem griechischen Chiasmos, dem arabischen لفّ ونشر entsprechende Wortstellung als דרך המקרא.

[19]) Dieses Beispiel wird an allen in der vorigen Anm. citirten Stel-

Das Hauptwort wird im Hebräischen zuweilen dort wiederholt, wo es durch ein Pronomen oder Pronominalsuffix zu vertreten wäre. [20]) Hieher gehört auch die Wiederholung eines Ausdruckes ohne Rücksicht darauf, dass er schon erwähnt war und als bekannt vorausgesetzt werden muss. [21]) — Der biblische Sprachgebrauch gestattet es, etwas schon Erzähltes zu wiederholen, um ein neues Moment der Erzählung daran zu knüpfen. [22])

Zuweilen wird von mehreren in der Rede vorgekommenen Gegenständen in der auf dieselben sich beziehenden Aussage ein Theil unberücksichtigt gelassen, und zwar häufig gerade der der Aussage zunächststehende Gegenstand, so dass dieselbe bloss auf den ferneren Gegenstand Bezug hat. [23])

---

len gebracht, mit Ausnahme von Comm. Ruth 1,5. S. noch Comm. ψ 94,9: והזכיר אזנים בראשנה בעבור שהשלים ולא יבין כדרך ואתן לעשו.

20) Comm. Gen. 2,20 ולאדם, mit I Sam. 12,11 ואת שמואל als Beispiel und der Bezeichnung מנהג לשון חקדש. Ebenso bezeichnet er diese pleonastische Redeweise im Comm. Exod. 24, 1 (אל ד'). Er nennt sie דרך לשון הקדש im Comm. Lev. 8, 34; hier erklärt er nämlich, die dritte Person עשה sei mit dem Subject משה zu ergänzen, und das sei ein Fall (עשיתי = עשה) wie I. Sam. 12, 11 und Ezech. 24, 24 (והייתי = והיה יחזקאל). Im Comm. Gen. 19, 24 bezeichnet er die Wendung מאת ד' für מאתו als לשון צחות (s. oben S. 19 A. 81) und nennt als hervorragendes Beispiel hiefür die fünffache Nennung der בני ישראל in Num. 8, 19; ebenso Comm. Lev. 14, 15 (על כף הכהן für על כפו) : דרך צחות בלשון הקדש.

21) Comm. Exod. 34, 4, (שני לוחות אבנים, wo שני הלוחות am Platze wäre) mit Hinweis auf Gen. 19, 24 und Num. 8, 19.

22) Comm. Exod. 14, 9: ... מנהג הלשון לומר ככה וכל העם רואים (Exod. 20, 18) וירא העם וינעו (Exod. 14, 8) וככה כתוב וירדוף אחרי בני ישראל (ib. v. 9) ... וירדפו ... וישיגו

23) Comm. Exod. 15, 16: תפול עליהם bezieht sich nicht auf כנען, sondern auf die früher genannten Edom und Moab; ψ 99, 7 ידבר עליהם bezieht sich nicht auf Samuel, sondern auf die früher genannten Moses und Aharon; וילדו Gen. 20, 17 bezieht sich nicht auf Abimelech. S. ferner Comm. Exod. 25, 29: אשר יוסך בהן bezieht sich nicht auf מנקיותיו, sondern auf קשותיו; Comm. ψ 2, 12: יאנף geht nicht auf בר, sondern auf ד' im vorhergehenden Verse. — Vgl. Abulwalîd, Rikma c. 34. — Im Comm. Gen. 44, 22 (ועזב את אביו ומת) bemerkt I. E.: ולמה לא הביא המזכיר החמשה שאין להם הכרע כמו וישלוף את נעלו וזה עמהם. Dies wird von den Supercommentaren auf den bekannten Satz Issi b. Jehuda's bezogen (s. Mechiltha zu Exod. 17, 9, b. Jôma 52 a b, vgl. Gen. r. c. 80, j. Ab. ẓara 41 c unten, Ochla weochla ed. Frensdorff N. 194, p. 121). Indessen ist im Satze Issi's nur von solchen Wörtern die Rede, von denen unentschieden ist, ob

Die Wörter stehen manchmal im Satze in umgekehrter und nicht in der dem Sinne des Satzes entsprechenden Folge. [24])

---

sie nicht zum folgenden Satze zu lesen sind, während von ומת und von dem durch I. E. citirten וישלף, Ruth 4, 8, nur zweifelhaft ist. welche der vorher genannten Personen als Subject anzunehmen sei. Daher ist es angemessener, wie mein l. Vater, H. Simon Bacher vorschlägt, die von I. E. gemachte Bemerkung auf die fünf im Midr. Samuel c. 18 (vgl. Ruth rabba c. 7 g. E. und Jalkut zu Samuel, § 123) den Gegenstand der Controverse bildenden Stellen zu beziehen, von denen es fraglich ist, welche der vorher genannten Personen mit dem Personalsuffix gemeint ist. Es sind die Stellen: I. Sam. 15, 27 (ויקרע את מעילו), I. K. 11, 30 (ויתפש בשלמה הח' אשר עליו), II. Chr. 13, 20 (ויגפהו ד' וימת), II. K. 25, 30 (כל ימי חייו), Ruth 4, 8 (וישלף את נעלו); es ist also auch die von I. E. angeführte darunter. Seine Bemerkung ist demnach so zu verstehen: „Warum brachte der Autor, der die fünf unentschiedenen Stellen erwähnt hat, wie Ruth 4, 8, nicht auch diese (lies גם זה für וזה) mit ihnen?“ Immerhin entlehnte I. E. den Ausdruck שאין להם הכרע dem Satze Issi's. Die Stelle I. Sam. 15, 27 bespricht auch Abulwalîd Rikma p. 215 und entscheidet, dass . . . ויחזק sich auf die entferntere Person (Saul) bezieht.

[24]) S. Comm. Gen. 41, 57: לשבור sollte nach יוסף stehen; Lev. 4, 22 יחטא vor נשיא; Hosea 7, 4 ישבות מעיר [עד] gehört an den Schluss des Verses; Amos 9, 12 אשר נקרא שמי עליהם [ישראל] gehört nach יירשו. — Der Terminus für diese umgekehrte Wortstellung lautet: הפוך (= arabisch مقلوب). Die angeführten Fälle gehören aber nicht zu der Kategorie, welche Abulwalîd im Rikma, 2. Abth. von c. 32, als הפוך בענין behandelt, da unter diesem eine wesentliche Umkehrung der Satzconstruction mit Modification des Inhaltes, keine blosse Umstellung der Worte verstanden ist. Diese letztere, welche die Construction unberührt lässt, wird von Abulwalîd als מוקדם ומאוחר (ar. تقديم وتاخير) behandelt (Rikma p. 212 f. vgl. p. 152 und 174). Diesen Terminus gebraucht I. E. selbst im Sinne seines הפוך, z. B. Comm. Lev. 1, 2 מכם מאוחר, d. h. es sollte אדם מכם heissen; Gen. 49, 23 וישטמהו מוקדם, womit zugleich die Plusquamperfectum-Bedeutung bezeichnet ist (s. oben S. 127, A. 9). Häufiger als für diese exegetische Umstellung der Textworte — unter den Normen des Eliezer b. Jôsê Haggelili die 31. und מוקדם שהוא מאוחר בענין genannt — wird bei I. E. der Ausdruck מוקדם ומאוחר dort angewendet, wo er unchronologische Aufeinanderfolge der biblischen Berichte annimmt — unter den genannten Normen die 32.: מוקדם שהוא מאוחר בפרשיות —. S. besonders Comm. Exod. 16, 15 (im Namen Moses Ibn Ĝikatilla's); ib. 19, 9; Gen. 48, 8; kurzer Comm. zu Daniel c. 1 Ende (ed. Mathews p. 2), wo I. E. den Grundsatz אין מוקדם ומאוחר בספרי הקדש mit den Beispielen Num. 1, 1 vgl. 9, 1, Gen. 11, 32 vgl. 12, 1, Gen. 28, 10 f. belegt. — Eine auch den Sinn umkehrende Umkehrung der Construction, welche Abulwalîd (Rikma p. 210) zu ψ 104, 6

Vor dem Perfectum findet man die Partikelbuchstaben ב, wie בהכין II. Chr. 1, 4, und ל, wie לבים Koh. 3, 18, niemals מ, כ nur in der mit מו erweiterten Gestalt; zwar meint Abulwalîd, כמו finde sich bloss vor Hauptwörtern, wie Gen. 19, 15; doch beweist Zach. 10, 8 כמו רבו das Gegentheil. [25]) — Vor dem Futurum findet sich einmal אל, Jer. 51, 3. [26])

XXVII.

Elliptische Ausdrucksweise. [1])

In der hebräischen Sprache kommt es, wie in allen Sprachen, in erster Reihe auf den Inhalt des Gesprochenen an, und die Hebräer scheuen sich nicht, denselben Inhalt bald in ausführlicherer, bald in kürzerer Rede auszudrücken. Dies erkennt man besonders dort, wo in der h. Schrift von demselben Gegenstande zu wiederholten Malen gesprochen und bei der Wiederholung niemals der Wortlaut beibehalten, sondern der Ausdruck theils verändert, theils gekürzt wird. [2]) — Das Streben nach kurzer Ausdrucksweise

---

annahm, verwirft I. E. im Comm. z. St. auf sehr energische Weise: והופך דברי אלהים חיים על מים יעמרו הרים תהפוכות בלבו; ähnlich gegen eine Umkehrung Jehûda I. Balaam's im Comm. ψ 4, 8: ואין צרך להפך דברים נאמרים ברוח הקדש (vgl. zum Ausdrucke Dûnasch, Kritik g. Men. p. 22 ומהפוך דברי אלהים ירא). Im Comm. Exod. 25, 6 verwirft er die Ansicht der חכמי הדור, dass ולקטרת הסמים soviel sei als umgekehrt והסמים לקטרת Es ist das eine ähnliche Umkehrung, wie deren einige Beispiele Dûnasch, Kritik gegen Menachem p. 97, zu den מקדמים ומאחרים zählt: תולעת שני Exod. 25, 4, בדמעות שליש ψ 80, 6, דמשק אליעזר Gen. 15, 2.

[25]) M 12 a, vgl. Z 27 b. Abulwalîd spricht darüber Rikma p. 11 und verweist auf Artikel ברר seines Wörterbuches (s. das. p. 111, 15 f.). In Jesôd p. 8 hält I. E. לברם für den Infinitiv; im Comm. Koh. 3, 18 führt er dies als fremde Ansicht an und verwirft es. S. auch Dûnasch, Kritik gegen Saadja N. 124.

[26]) M 38 b: ובאה מלת אֶל ידרוך סמוכה לפועל עתיד ולא ארע לה שנית.

[1]) Ein Theil der hieher gehörigen Redekürzungen ist unter verschiedenen Gesichtspunkten in den bisherigen Capiteln XXII—XXVI behandelt worden (s. oben S. 118, A. 7). Im Ganzen ist zu vergleichen das 25. Capitel von Abulwalîds Rikma (p. 150—168).

[2]) Excurs zu Exod. 20, 1. In Z 22 b fasst I. E. alle Arten der Redekürzung mit den Worten zusammen: מנהג אנשי הלשון לקצר. Anders ist

zeigt sich überhaupt in der h. Schrift an zahlreichen Stellen, in denen man ganze Sätze oder wesentliche Satztheile als Mittelglieder der Gedankenfolge oder zur Ergänzung des Inhaltes hinzudenken muss. [3])

Eine besonders im Hohenliede häufige Redekürzung ist es, wenn eine Person als redend eingeführt wird, ohne dass dies durch einen die Rede einführenden Ausdruck angezeigt würde. [4]) — Zuweilen fehlt zu einem Prädikate das Subject und dieses ist nach den in jenem gegebenen Anhaltspunkten (Genus und Numerus) sowie nach dem Inhalte zu ergänzen. [5]) In anderen Fällen ist das Subject weggeblieben, weil dasselbe unbestimmt gelassen werden sollte, und es wird am besten mit einem vom Prädikatsverbum gebildeten Participium ergänzt. [6])

---

ein ähnlicher Ausdruck I. E.'s im Comm. ψ 96, 5 zu verstehen : והלשון תקצר לדבר, und Comm. Koh. 4, 3 : בעבור קוצר הלשון לדבר. An beiden Stellen kennzeichnet er damit die Unzulänglichkeit der menschlichen Rede, die von nichtseienden Dingen so sprechen muss, als ob sie vorhanden wären. Im Comm. Koh. bringt er dafür ein Beispiel aus der philosophischen Terminologie : כל דבר הוא יש או אין; in diesem Satze werde nämlich von dem Nichtseienden als דבר gesprochen.

3) S. Comm. Exod. 2, 20; ib. 7, 17; ib. 11, 6; ib. 13, 15; ib. 14, 4; ib. 17, 1; ib. 17, 6; ib. 18, 25; ib. 19, 8; ib. 24, 10 (zu Ezech. 10, 20); ib. 36, 7 (kurze Rec. p. 113); Lev. 4, 23; ib. 5, 1; ib. 8, 16; ib. 8, 34; ib. 11, 24; ib. 11, 26; ib. 12, 7; Num. 1, 4; ib. 3, 39; ib. 4, 25; ib. 22, 33; Deut. 12, 13; ib. 14, 8; Amos 9, 13; ψ 88, 5; Ruth 3, 16. Der gewöhnliche Ausdruck lautet : תפס (ed. אחז) הכתוב דרך קצרה, auch משה תפס דרך קצרה (zu Exod. 13, 15), oder einfach דרך קצרה. Der Ausdruck דרך קצרה ist der neunten der 32 Normen des El. b. Jôsê Haggelili entnommen.

4) Comm. Num. 23, 7 (לכה) : תחסר מלת ואמר ובשיר השירים רבים כמוהו. Comm. Gen. 26, 7 : (Gen. 41, 52) וכן ותחסר מלת כי אמר והוא דרך קצרה. Comm. ψ 118, 28 : . . . זאת דרך צחות בשירים כמו פשטתי את כי הפרני. (Hoh. 5, 3) כתנתי ורבים ככה. Vgl. auch Comm. Exod. 18, 4.

5) S. M 5 a: ותחם (עיני, נפשי) עליך I. Sam. 24, 11 (so auch Raschi z. St. und Abulwalîd Rikma p. 150); Comm. Obadja v. 13 אל תשלחנה [ידיך]; Hiob 6, 20 בטח [לבם]; ib. 10, 15 וראה עניי [אני]; ib. 18, 14 ותצעידהו [עצתו, תקותו]; ib. 18, 15 תשכן [חיה רעה]; ib. 37, 20 יבלע [השמש] (als Ansicht des Gaon Hâi); ib. 34, 21 יחפרו [רגליו]; Echa 2, 3 ויבער [אף]. Im Comm. Jes. 3, 8 erklärt er ואל תשא [ארץ] להם : „Die Erde wird sie nicht ertragen", nach Gen. 13, 6; dabei widerlegt er die Meinung des Grammatikers, der אל nur als Partikel des Verbietens anerkannte, mit אל מות Prov. 12, 28.

6) M 5 a (vgl. Z 73 a) zu den Stellen : Gen. 48, 1 ויאמר (s. Comm.

Durch Annahme von Redekürzung ist die Anomalie zu beseitigen, dass die nur nach Personen fragende Partikel מי scheinbar mit Bezug auf Sachen angetroffen wird. [7]) — Als elliptischer Ausdruck ist das Wörtchen בי aufzufassen, welches die Bitte um Gehör ausdrückt. Es muss als der Anfang eines Satzes, wie er I. Sam. 25,24 (בי אני אדוני העון) zu lesen ist, betrachtet werden. Dabei ist עון in dem Sinne wie „Strafe“ zu nehmen, wie Gen. 4, 13, und der Sinn der Redensart ist: „Thue an mir was du willst, aber höre mich!“ [8]) Elliptisch ist die Redensart לעולם ועד, indem sie soviel bedeutet, als

---

z. St.), I. Sam. 24, 11 ואמר, I. Chr. 7, 14 ילדה, Num. 26, 59 ילדה; Sj N. 118 zu Jes. 42, 20: ולפי דעתי ולא ישמע השומע כמו ויאמר ליוסף; ib. N. 120 zu Ruth 4, 4 יגאל; ib. N. 122 zu Jes. 22, 19 יהרסך; Comm. Koh. 2, 12 עשוהו mit der Bemerkung ורבים כמוהו. — Im Comm. Deut. 28, 32 erklärt er, es sei in II. Sam. 13, 39 nicht zu ergänzen ותכל [נפש] דוד, wie ein חסר דעת annahm, da ותכל transitiv sei und ein Object erheische; dies Object sei eben „David“, während das Subject, jedenfalls eine weibliche Person (etwa Davids Frau), unbestimmt gelassen sei, wie in ילדה Num. 26, 59. — Die von I. E. verworfene Ansicht findet sich bei Ibn Chajûĝ s. v. כלה, bei Abulwalîd, Rikma p. 150, und ohne Einwurf bei I. E. selbst in seiner ersten grammatischen Schrift M 5 a und 26 a (s. Ohel Joseph z. St. p. 149 a). Sie findet sich auch in der Erläuterung der 9. Regel des El. b. Jose Gel. und bei Raschi.

[7]) Comm. Micha 1, 5: es sei zu ergänzen מי [גרם] פשע יעקב, und in Ri. 13, 17 מי [אתה ומה] שמך. Daselbst referirt I. E. eine ähnliche Erklärung Abulwalîds: מי [עשה ומי היה שרש] פשע יעקב, und Ruth 3, 16 habe Abulw. ergänzt [עם] מי את בתי. Doch findet sich eine solche Erklärung weder in Rikma p. 220, noch im Wörterbuch p. 372. Vielmehr erklärt Abulwalîd, dass mit מי zuweilen auch nach nicht vernunftbegabten Wesen gefragt werde; die Stelle in Ruth fasst er so auf, dass מי = מה und dies elliptisch für מה עמך (ما عندك). Im Comm. Ruth 3, 16 citirt I. E. richtig, dass Abulw. das fragliche מי als מה vertretend erklärt habe (für das unmögliche ואמר לי ist dort zu lesen ואמר כי). Im Comm. Micha scheint I. E. irrthümlich ר' מרינוס statt eines andern Autors, etwa ר' משה הכהן geschrieben zu haben. Über Micha 1, 5 s. noch Sj N. 44, wo I. E. gegen Dûnasch so erklärt: פי' הכתוב בחסרון והטעם מי יסד או הוליד או עשה או הגדיל פשע יעקב. — Im Comm. Gen. 33, 8 erklärt er zu מי אלה: מי לעולם ימצא על אדם ופירושו לך; מי [הוא זה ששנרת לו] כל המחנה הזה umschreibt er das. mit במחשבתך. — Über den Gebrauch der Fragepartikeln s. Dûnasch, Kritik gegen Menachem p. 20.

[8]) Comm. Gen. 43, 20, als eigene Ansicht: ולפי דעתי שהוא דרך קצרה. Hingegen im Comm. Exod. 4, 50 nennt er Jehûda Hallewi als Urheber dieser sinnreichen Erklärung: ור' יהודה הלוי אמר כי הוא דרך קצרה והטעם

לעולם ועד עולם;[9]) das Wörtchen עד ist ebenso elliptisch angewendet in der Phrase שוכן עד Jes. 57, 15.[10])

Die Art, wie im Hebräischen zwei Gegenstände mit einander gleichgesetzt werden, indem beiden Wörtern die Vergleichungspartikel כ vorgesetzt wird, beruht ebenfalls auf einer Redekürzung, indem כצדיק כרשע soviel ist, als הרשע כצדיק והצדיק כרשע.[11]) — Andererseits kann bei Vergleichungen die Partikel כ fehlen und muss aus dem Sinne ergänzt werden.[12]) Nach einem verneinenden Satz, dem eine Einschränkung der Verneinung folgt, muss manchmal das diesen Satz einleitende Wörtchen רק ergänzt werden.[13])

Auf die Negationspartikel erstreckt sich die Freiheit der Redekürzung nicht, weil durch das Fehlen derselben der Sinn des

---

בי אדוני העון כלומר עשה בי עונש מה שתרצה והניחני מזה. Abulwalîd, Rikma p. 32, sieht in diesem Wörtchen die Kürzung des Satzes פנה בי „wende dich zu mir", vgl. ψ 25, 16, Hiob 6, 28.

[9]) Comm. Exod. 15, 18; Comm. ψ 9, 6: מלה קצרה לעולם ועד עולם. An beiden Stellen rechtfertigt I. E. die Vocale von עֶד.

[10]) Im Comm. Exod. 15, 18 als Analogie gebracht; im Comm. z. St. ergänzt er: שוכן עד [עולמי עד], offenbar mit Hindeutung auf Jes. 45, 17. Diesen Ausdruck עולמי עד nun ergänzt I. E. an beiden Stellen so: עולמי עד [שלא יוכל אדם לספר]. Das עד behält also durchaus seine Bedeutung „bis".

[11]) Comm. Gen. 18, 25: כאשר יתחברו שני כפי"ן היא דרך קצרה. Comm. Gen. 44, 18: כמוך כפרעה אתה כמלך והמלך כמוך וכן כל שני כפי"ן שהן זה אחר זה כמו כעמי כעמך והיא דרך קצרה; Comm. Koh. 9, 2: ודקדוק כטוב כחוטא כי הכפין בלשון הקדש [דרך קצרה suppl.] כמו כעבד כאדוניו כי ישוב העבד כאדון והאדון כעבד אין הפרש ביניהם. S. noch Comm. Jes. 24, 2; Hosea 4, 9; ψ 139, 12; Sj N. 32, ferner Comm. Lev. 24, 22; Num. 15, 15. — Dûnasch, der in der Kritik gegen Saadja N. 34 eine Anzahl dieser Beispiele bringt, ist der Ansicht, dass das erste כ die Stelle des ה vertritt: וכהנה כפין הרבה חילוף ההין. Abulwalîd, Rikma p. 29, constatirt bloss die Thatsache der beiden כ bei Vergleichungen.

[12]) S. Comm. zu folgenden Stellen, an denen er dem zu nennenden Worte die Vergleichungspartikel vorsetzt: Deut. 4, 23 אש; Jes. 51, 12 חציר; ib. 21, 8 אריה; Hosea 14, 3 פרים (auch im Comm. ψ 141, 2 angeführt, eine andere Erkl. s. oben S. 130, A. 18 g. E.); Ob. v. 3 שוכני; ib. v. 7 אין; ψ 7, 7 משפט; ib. 11, 1 צפור; ib. 22, 14 אריה; ib. 45, 4 גבור (dunkel sind die Worte או יהיה חסר כ"ף בראיה גמורה); ib. 78, 9 נושקי; ib. 84, 7 מעין; ib. 88, 9 תועבות; ib. 112, 2 גבור; ib. 119, 24 אנשי; ib. 119, 119 סגים; ib. 141, 2 קטרת; im Comm. ψ 113, 2 und 119, 24 citirt er als Beispiel אדם Hiob 11, 12.

[13]) Comm. Koh. 2, 24 שיאכל [רק]; Comm. Jes. 1, 6 פצע [רק]; die erste Stelle citirt er Comm. Koh. 4, 17 רע [רק]. Vgl. Abulwal. Rikma p. 162.

Satzes ins Gegentheil umgekehrt erschiene.[14]) — Jedoch kann die Negationspartikel (לא oder אל), wenn einmal im Satze stehend, zugleich auf ein anderes Wort desselben Satzes sich beziehen und braucht nicht wiederholt zu werden.[15])

Diese über das eigene Wort hinausgehende Wirkung[16]) kömmt

---

[14]) S. die oben S. 13 A. 65 citirte Stelle aus dem 1. Comm. zu Gen. 5, 24 (p. 44). Anders sei es, fährt I. E. daselbst fort, mit Gen. 4, 23 und Deut. 20, 19, wo der Targumist ebenfalls den scheinbar affirmativen Sinn des Textes als negativ übersetzt; denn an diesen Stellen müsse man die fehlende Fragepartikel (ה) hinzudenken. Im Comm. Deut. 20, 19 citirt und verwirft er dies letztere als Ansicht eines „grossen spanischen Grammatikers“ (Abulwalîd, Rikma p. 220 hat das Beispiel nicht.) S. noch Z 73 a.

[15]) Comm. Lev. 10, 6: [suppl. מלת ולא תמותו מושכת עצמה [ואחרת עמה כמו (Prov. 30, 3) ולא למדתי חכמה וכן הוא ולא על כל העדה יקצף. Das Beispiel aus Prov. 30, 3 wird auch angeführt im Comm. Gen. 2, 20 und Deut. 33, 6. Für לא s. noch Comm. Jes. 38, 18 [לא] מות; ib. 42, 8 ו[לא] תהלתי; Hosea 3, 3 [לא] אליך; Hab. 2, 4 [לא] יחיה; ψ 9, 19 [לא] תאבד; Hiob 32, 9 ו[לא] זקנים; ib. 28, 17 ו[לא] תמורתה. Für אל: Deut. 33, 6 [אל] יהי מתיו; ψ 38, 2 ו[אל] בחמתך; ψ 140, 9 [אל] ירומו. S. auch Comm. ψ 143, 7, wo אל auf נמשלתי wirken soll, obgleich es sich nicht unmittelbar ihm anschliessen kann, der Satz vielmehr dann umschrieben werden muss: ואל אהיה נמשל; ähnlich Comm. Hiob 35, 10 [ולא היה] נותן (vgl. dazu Menachem, Machb., 71 b und Dûnasch, Kritik g. Saadja N. 24.)

[16]) Die Terminologie I. E.'s für dieses namentlich mit dem Parallelismus der prophetischen und poetischen Theile der h. Schrift zusammenhängende syntaktische Erklärungsprincip ist eine sehr mannigfaltige. Die Ausdrücke theilen sich nach den dabei zur Verwendung kommenden Zeitwörtern משך, שרת und שמש in folgende Gruppen (es wird immer nur eine Stelle zum Belege angeführt): **1.** מושך עצמו ואחר עמו, bez. מושכת עצמה ואחרת עמה (Gen. 2, 19 und sehr oft im Pentateuchcommentar), ימשוך עצמו וא' ע' (Jes. 60, 14), ימשוך אחר ע' (Jes. 15, 2), מושך אחר עמו (Jes. 41, 17), מושך גם אחר (Jes. 15, 9), מושך אחר (Jes. 40, 3), מושכת אחרת (ψ 80, 15, s. oben S. 119, A. 13). **2.** משרת עצמו ואחר עמו (Gen. 2, 8), ישרת ע' וא' עמו (Hiob 12, 12), משרת אחר עמו (Jes. 42, 8), משרת אחר (ψ 119, 1 und oft im Psalmcomm.), ישרת עבור עצמו ואחר עמו (ψ 9, 19), ישרת בעבור אחר (ψ 38, 2, häufig im Psalmcommentar und im Commentar zu den kleinen Propheten), תשרת בעבור שתי מלות (ψ 45, 6), ישרת בעבור שנית אחריו (Micha 6, 7), ישרת בע' שנים (ψ 90, 2), ישרת שנים (ψ 78, 72). ישרת פעם שנית (ψ 105, 41), **3.** ישמש עצמו ואחר עמו (Hiob 12, 6), משמשת ע' ומש' . . . עמה (Gen. 6, 16), משמשת עם . . . ועם . . . (ψ 93, 1), תשמש אחרת עמה (ψ 18, 21), ישמש לו ולאחר (Hiob 32, 9), משמש בעבור אחר (ψ 36, 11). — Bei Menachem, Machb. 71 b lautet der Terminus: לא הראשון עומד במקום שנים; Dûnasch in seiner Kritik p. 48 citirt das so: וכתבת בספרך יש לנו מלה עומדת במקום שנים. Ebenso im Kimchi'schen Comm. zu Ezra (Pseudo-I. E.) 6, 7:

besonders den Partikelbuchstaben בכלם zu,[17]) sowie anderen Partikeln.[18]) Aber auch andere Redetheile haben oft eine solche Stellung im Satze, dass sie von dem einen Satztheil in den anderen hinüberwirken.[19])

למ״ד לעבודת עומד במקום שנים und 10, 17: הבית במקום שנים. S. auch Rikma p. 155: ויהיה לא הראשון משמש במ׳ השני. Parchon, Machb. Art. מתה: ואל עושה בשניהם.

[17]) ב ist zu ergänzen vor folgenden Wörtern (Comm. zu den betreffenden Stellen): Exod. 6, 3 (ו)שמי, Jes. 15, 2 כל זקן, ib. 30, 30 אף, Micha 6, 7 פשעי, חטאת, ψ 78, 72 כפיו, ib. 80, 6 שליש, Hiob 12, 12 ארך ימים; Ezech. 28, 13 גן citirt er Comm. Gen. 2, 8. — ל ist zu ergänzen: Gen. 2, 19 נפש חיה, Deut. 33, 4 קהלת, Zach. 9, 2 (ו)כל שבטי; die Ansicht Isak b. Saul's zu Deut. 32, 17 לא אלוה verwirft er. — מ ist zu ergänzen: Gen. 27, 28 (ו)משמני, ib. 49, 25 (ו)את שדי, Amos 9, 7 (ו)פלשתים, ψ 69, 32 פר, ib. 81, 17 דבש, Hoh. 1, 4 מישרים, Ruth 1, 1 יהודה (s. oben S. 75 A. 19), Echa 4, 7 ספיר. — כ ist zu ergänzen vor אלוף Jer. 11, 19, (nach Z 22 b, Comm. Gen. 36, 15, Jes. 38, 14, ψ 36, 2, ib. 64, 32), vor עגור Jes. 38, 14, יונק Hoh. 8, 1.

[18]) Comm. Jes. 15, 8 ו[עד] באר אלים; Zach. 11, 13 אדר [אל]; Jes. 48, 9 ו[למען] תהלתי; ψ 147, 1 [כי] נאוה; ψ 90, 2 (citirt zu ψ 143, 7) ו[בטרם] תחולל.

[19]) Beispiele von zu ergänzenden Zeitwörtern: Comm. Gen. 6, 13 [משחית] את הארץ; Gen. 20, 16 [נתתי] לכל; ib. 32, 12 [והכה] אם; ib. 49, 11 [אוסרי] בני; Lev. 22, 2 ו[לא יחללו] אשר הם; Deut. 1, 1 [דבר] במדבר; Jes. 15, 9 [אשית] לפליטת; ib. 46, 13 [ונתתי] לישראל; Joel 1, 16 [נכרת] שמחה; Zach. 14, 6 [לא יהיה] יקרות; ψ 80, 17 [וראה] שרופה; ib. v. 16 ו[פקוד] כנה (als Beispiel, dass ein Zeitwort auch aus einem anderen Verse herübergenommen werden könne, bringt er daselbst Exod. 18, 4 כי [אמר] אלהי, vgl. Comm. Micha 7, 19); ib. 81, 3 [ותנו] כנור; ib. 124, 6 [וראה] שלום; ib. 140, 13 [יעשה] משפט; Hiob 12, 6 [ישליו] בטוחות; Esther 1, 6 [עותה] השרים. — Beispiele von zu ergänzenden Nennwörtern (ausser denen oben C. XXII. Anm. 11, 13, 16, 18 gebrachten Beispielen): Num. 13, 2 כל [אחד] נשיא; ψ 93, 1 [עז] התאזר; II. Sam. 4, 2 [שרי] בן שאול, angeführt Comm. Gen. 32, 12, Num. 13, 2, ψ 38, 2; Gen. 2, 20 ול[כל] עוף; Hiob 42, 2 [כל] מזמה. — Beispiele von anderen Wörtern: Jes. 41, 17 [אני] אלהי ישראל; ib. 45, 23 [לי] תשבע; ψ 5, 4 ואצפה [לך]; Jes. 40, 13 [מי] יודיעני; Hosea 14, 10 ו[מי] יבן; Amos 7, 2 [מי] יעקב, Hab. 1, 3 ו[למה] עמל; Zeph. 3, 20 [ההיא] ובעת. — Über das Princip im Allgemeinen, das I. E. im Comm. Exod. 15, 2 משפט לשון הקדש nennt (vgl. כמשפט Jes. 41, 17 u. 45, 23) spricht er im Comm. Koh. 8, 1; er drückt es Comm. Exod. 6, 3 bündig so aus: יש מלות מושכות עצמן ואחרות עמן גם כן אותיות. Schliesslich sei die gute Bemerkung Reifmann's angeführt, der in seiner Schrift über die 32 agadisch-exegetischen Normen Eliezers, des Sohnes Jose Haggelili's (משיב דבר, Historich-Kritische Abhandlungen, 1. Heft, Wien 1866, p. 43 f.) mit diesem Principe die 22. und 23. jener Normen (מדבר שחברו מוכיח עליו und מדבר שהוא מוכיח על חברו, dem letzteren entspräche das תשרת אחורנית, oben S. 122, Anm. 24) zusammenstellt.

Beilagen.

I.

Einleitung von Abr. Ibn Esra's Jesôd Dikdûk.

Nach der Abschrift Pinskers. S. oben S. 10.

(Die Varianten der zweiten Handschrift sind unter den Strich gesetzt, die Angaben der Bibelstellen in Klammern in den Text.)

בראשית כל מחשבת לב, תחלת מבטא כל שפה [1], אתן עוז למלמד אדם דעת להשוב מחשבות, בורא ניב שפתים לדבר צחות, השם כח במשכיל להוציא מפיו מלין נמשלים [2] לגופות וטעמיהם כנשמות. וכאשר לא יראה פעל הנשמה כי אם בגופה המוכן [3] להיות היכל לה, לקבל כח [4] כפי תולדת גופה, כן לא יעמדו הטעמים כי אם במלין [5], וכל מבין לשמוע אם יפרש המקרא והוא לא עמד בסוד דקדוק לשון הקדש, יגשש קיר כעורים, ולא [6] ידע במה יכשל, ובאמרו יש לפסוק עשרה טעמים, יתהלל בנפשו ויעז במחשבתו מעשרה שליטים, ושמע השומע ונוספה גדולת מעלת וחכמת [7] המפרש, והדבר הפך, כי בשומו טעמים רבים לפסוק, לאי [8] זה יכשר, הזה או זה. גם יתכן שלא ידבר [9] בפירושיו [10] האמת, כי כל מחבר ספר, נביא הוא או חכם, טעם אחד לדבריו, רק רחבי לב יוסיפו ויוציאו דבר מתוך דבר, ופעם דרך דרש או דרך אסמכתא, על כן [11] אמרו רבותינו [12] ז"ל אין מקרא יוצא מידי פשוטו, כתרגום התורה ארמית במקומות רבות [13] כמו אם שנותי ברק חרבי (Deut. 32,41) שהוציאו מגזרת שנים, והטעם שישלם לאויבים כפלים, כי ידענו כי ידע המתרגם כי אם שנותי שהוא דגוש הנון, מגזרת חץ שנון (Prov. 25,18), כי אלו היה מגזרת שנים היה שניתי כמו בניתי קניתי, כי משקל אחד לכלם, והם משלישים [14] בפעלים, רק הם עלולי [15] האות האחרון כאשר אפרש. וכן והאיש משתאה [16] (Gen. 24,21) הוציאוה: מלשון [17] והשתיה כדת (Esth. 1,8)

---

[1] ותחלת שפה [2] מלים נמשלות [3] המוכנת [4] כחה [5] במלים [6] והוא לא [7] חכמת [8] אי [9] יחבר [10] פירוש [11] על זה [12] הקדמונים [13] רבים [14] משלישים [15] עלומי [16] add. לה [17] הוציאו מגזרת

על דרך דרש [18], ופשוטו כמו משתומם [19] מגזרת שואה ומשואה (Hiob 30,3) והתיו תו התפעל כמו נתראה פנים (II. Kön. 14,8), רק התאחר התיו בעבור שראש המלה מאותיות השריקה כאשר אפרש, וכן בעלי חצים (Gen. 49,23) ורבים כאלה. [20] גם בתרגום המקרא כמו ביער בערב [21] (Jes. 21,13) תרגמו בחורשא ברמשא [22], ופשוטו כמו מלכי הערב (Jerem. 25,24), והתרגום ידע זה יותר ממנו, רק הוסיף דרש בעבור שלא אמר הכתוב בדומה בקדר, ואף כי מצא תלינו (Jes. ib.), וכן ונסתם גיא הרי (Zach. 14,5), בעבור שלא אמר הכתוב וברחתם, ורבים כאלה. — ובעבור חסר דעת דקדוק הלשון לא הלכו רבים בדרך הנכונה, כמנחם בן סרוק שאמר שיש מלות בלשון הקדש שפירושם לטעם ולהפך, וזה לא יתכן בכל לשון, כי המלות הם כרמיזות [23] לדעת מה בלב המדבר, ואם המלה תהיה כאשר אמר, הנה לא יבין השומע. רק בדבר אחד היא אמת, אם היה לשון כנוי בעבור כבוד הנזכר, כמו ברך נבות (I. K. 21,13) ברך אלהים (Hiob 2,9) [24]. ולא כן האשה הכושית (Num. 12,1), וטעם (l. וטעה) האומר כי כושית כמו סגיא נהור, הלא תראה כי מלת גנאי נשיבה לשבח בעבור לשון כבוד. אלה הם שהזכיר מנחם הנזכר כמו סעיף והפך הסעיף והטעם לכרתו מסעף פארה (Jes. 10,33), וכן בל שרש בארץ (Jes. 40,24) והפך ושרשך מארץ חיים [25] (ψ 52,7), גם כן ותשלח פארות (Ez. 17,6) עם לא תפאר אחריך (Deut. 24,20), וסקלתו באבנים (Deut. 13,11) עם ויעזקהו ויסקלהו (Jes. 5,12), וכן או לעקר (Lev. 25,47) עם ואת (l. את) סוסיהם תעקר (Jos. 11,6), כי הפרש יש בין וסקלתו שהוא מבנין הקל ובין ויסקלהו שהוא מבנין הכבד כאשר אפרש בבנינים, ובעבור חסר דעתו בבנינים הרס חומת הלשון. ואם יטעון טוען הנה מלת חסד תוכיח, כי הנה חסד [26] ואמת (Gen. 24,49) חסד הוא (Lev. 20,17) מן חסדך שומע (Prov. 25,10) עם חסיד תתחסד (ψ 18,26), הנה תשובתו כי יחסדך מבנין הכבד ולא מצאנו מהקל, או הוא [27] הפך הקל, ודע כי חסד תוספת דבר שאיננו חיוב בין טוב ובין רע.

---

18) על דרש 19) משומם (Eẓra 9,3) 20) Om. כאלה . . . וכן 21) Om. ביער
22) Om. בחורשא 23) מרמיזות 24) ברך נבות אלהים 25) add. סלה 26) שחסד
27) Om. הוא.

II.

Nachgewiesene Citate aus dem Jesôd Dikdûk.

*Bei **Ibn Esra** selbst. S. oben S. 8, Anm. 37.*

1. Über ממנו. Comm. Gen. 2,17 und 3,22.

Jesôd p. 3: ומשפט המ״ם ליחיד בכפל כמו במני כי דגשות המ״ם להתבלע הנון, ודגשות הנון להתבלע נון אחר והנה הוא כמו מנמנני. לרבים ממנו בדגשות הנון לחסרון נון מן כי הנמצא הוא סימן לשון רבים כנון בצל דליותיו תשכנה (Ez. 17,23). ולזכר יחיד שאיננו נמצא גם כן ממנו ולא תאכל ממנו (Deut. 28,21) ודגשות הנון לחסרון ההא כי כן הוא מן מנהו כי ההא והויו ימצא נוסף בסוף שמות כמו רעהו .. . . .

2. Über den Hiphil von עלה. Comm. Gen. 13,1 und Exod. 8,3 (kurze Rec. p. 19).

Jesôd p. 25: . . . אותיות הגרון אחה״ע ומנהגם להרחיב אשר לפניהם לֶאסוף כי הוא על משקל לִשמור, לַחקור גם ימצא לַחפור בעבור שהוא פתוח בפתח גדול, ולא עשו כן במלת לִהיות לְחִיוּת בעבור שלא יתערב הבנין הקל עם בנין הפעיל הכבד אע״פי שלא עשו כן במלת ויעל משה (Exod. 19,20) ויעל פר ואיל במזבח (Num. 23,14) שהם שני בנינים. כי ויעל משה היה ראוי להיותו על משקל וַיִּפֶן כה וכה (Exod. 2,12) ויעל פר ואיל על משקל וַיִּפֶן זנב אל זנב (Richt. 15,4) בפתח קטן תחת היו״ד כי הוא מן הפנה, כי אם הוא בצרי או בחירק לעולם הוא מבנין הקל כמו אל תֵּפֶן אל מנחתם (Num. 16,15) כי הטעם יפריש כי זה עוֹמֵד וזה יוצא.

3. Über בושש, Exod. 32,1.

Im kurzen Commentar z. Stelle (p. 98) sagt J. E.: על דעת המדקדקים כי משקלו פעלל ולא כפי דעתי ובספר היסוד מפורש. Damit verweist J. E. auf seine abweichende Ansicht von den Zeitwörtern ע״ו, die er als Biliteralia auffasst (s. oben S. 90). Über die Bildung von בושש sagt er im Jesôd p. 19: ודע כי הבנין הכבד במלת שב והבריה לא יתכן להיותו כלל כי אין לו אות תיכון שידגשוהו, על כן שמו מקומו כפל הלמד, אמרו אקומם אשובב וכן חבריו . . .

*Im Supercommentar des **Joseph b. Eliezer** (Ohel Joseph). S. oben S. 14.*

4. Über משתאה Gen. 24,21.

Oh. Joseph p. 25b, N. 27: בתחלת ספר שפת יתר פירש ר׳ אברהם כי זה נגד המתרגם ארמית שמתרגם אותו מגזרת והשתיה כדת. S. Jesôd, Einleitung, oben S. 148.

5. Über חסד Gen. 24,45.

Oh. Jos. ib. N. 33: בתחלת ספר שפת יתר שלו פירש ר׳ אברהם שהוא תוספת דבר שאיננו חיוב בין טוב לרע. S. Jesôd, Einleitung Ende, oben S. 149.

6. Über ממנו Gen. 2,17.

Oh. Jos. p. 9b, N. 140. Daselbst wird die betreffende Stelle aus dem Zachôth citirt, mit der Schlussbemerkung: וכן פירש ר׳ אברהם בתחלת שפת יתר. Das ist die in der ersten Nummer dieser Beilage mitgetheilte Stelle.

7. Über die Suffigirung von העליתָנו Num. 20,5.

Oh. Jos. p. 127a, N. 2: בספר שפת יתר בצירוף עשרת הקונים אמר אתה (l. אתם) ואותנו שמרתינו (l. שמרתונו) ולמה העליתנו והטוב להפרידם.

Jesôd p. 12: אתם ואני שמרתוני הצום צמתוני (Zach. 7,5) והישר להפרידם שמרתוהו שמרתוה שמרתום שמרתון והנכון להפרידם. Hier muss nun offenbar der von Joseph b. El. angeführte Passus gestanden haben, da sonst die Combination אתם ואנחנו fehlen würde.

8. Über יבמי Deut. 25,7.

Oh. Jos. p. 147b, N. 23: בספר שפת יתר בסוף הבנין השני אמר כי כל פעול לעולם הוא בנון כמו לחקריבני רק מצאנו ולא אבה יבמי לתתי להלוך עמכם ולפי דעתי שאין להם שלישי ור׳ יונה המדקדק אמר כי יו״ד יבמי גם לתתי נוסף כיו״ד היושבי בשמים. Jesôd p. 15 (am Schlusse des Abschn. vom Hiphil): שם הפעל קטר יקטירון [1] (I. Sam. 2,16) הקרב אותה בני אהרון (Lev. 6,7) ועם בכל״ם בהקריב בה [2] בתוספת יו״ד כהקריב

[1] Die zweite Handschrift hat הקטר יקטירון; das eine kömmt vor: I. Sam. 2,16, ist aber kein Beispiel für den Inf. des Hiphil, während הקטר יקטירון nirgends vorkömt. Ursprünglich scheint von J. E. והקטיר (I. K. 9,25) als Beispiel gebracht worden zu sein; durch Irrthum kam יקטירון hinzu, das wurde dann zu der Leseart der 1. Handschrift verschlimmbessert.

[2] בהקריב בה kömmt nirgends vor; es scheint aus בהקריבם (Num. 3,4) oder בהקריבכם (Num 28, 26) corrumpirt zu sein.

מהקריב, ועם אני בהקריבני בהקריבני, כי כל שם פועל לעולם הוא בנון, רק מצאנו לא אבה יבמי (Deut. 25,7) לתתי להלוך עמכם (Num. 22,13) ולפי דעתי שאין להם שלישי. ור׳ יונה המדקדק אמר . . . Der Schluss ist oben S. 111, Anm. 25 gegeben.

9. Über Pual und Hophal von לקח.

Oh. Jos. p. 8a, N. 79 resumirt zu den Worten J. E.'s ור׳ משה טעה בספרו die Controverse über Pual und Hophal (s. oben S. 99) und bemerkt am Schluss: וככה פירש ר׳ אברהם בספר שפת יתר גם בספר צחות. Jesôd p. 22: והוה בשלמים לֻקַּח ואיננה מגזרת הבנין הקל כאשר אמר ר׳ משה הכהן נ״ע כי אין בקל דגש, ואם לא נמצא לֻקַּח לא נהפוך העולם בעבור שלא נמצא, וכן הֻקַּח מגבור מלקוח מגזרת הלקיה ואם לא נמצא.

10. Über נֻכּוּ Exod. 9,31.

Oh. Joseph p. 53a, N. 18: כבר הזכיר דקדוקו בפרשת בראשית גם בספר שפת יתר בשער הבנינים. Das Wort נכו selbst behandelt I. E. im Jesôd nicht, und es ist wol die in voriger Nummer citirte Stelle über den Pual überhaupt gemeint; vielleicht ist hier wieder in unserem Jesôd das Fehlen eines Passus zu constatiren, wie in N. 7.

11. Über ויעל Gen. 13,1.

Oh. Jos. p. 19a, N. 16: כבר הודעתיך כי לא ראיתי ספר היסוד אך בס׳ שפת יתר אמר . . . Dann folgt wörtlich die zweite Hälfte der unter Nr. 2 citirten Stelle des Jesôd. Zu bemerken ist, dass der Herausgeber des Oh. Jos. statt הַפְּנֵה irrthümlich הַפּוֹנֶה (Ez. 11,1) gesetzt hat.

12. Über חיים als Plurale tantum.

Oh. Jos. zu Gen. 23,1, p. 24b, N. 2: [ולא יתפרדו] פירושו יפרש בסוף שפת יתר שחיבר ר׳ אברהם שהוא כמו עלומים זקונים בחורים בתולים שלא יאמר מהם בלשון יחיד. Jesôd p. 29 (Anfang des Excurses über חיים): דע כי מלת חיים על שני טעמים הא׳ שם כמו מות וחיים (Prov. 18,21) ולא יתפרדו [3] כמו עלומים זקונים בתולים והסמוך חיי שרה (Gen. 23,1) שני חיי אבותי (Gen. 47,9), וגם יש חיים שם התואר מן החיים אשר הם (המה l.) חיים (Koh. 4,2) והענין יפריש בינידם בכל מקום שיהיו.

---

[3]) Die zweite Handschrift ולא יתכן להפרידו.

13. Über die Verba ל״ה.

Oh. Jos. zu Deut. 8,13, p. 139b, N. 3. בספר שפת יתר הזכיר דברי
ר׳ משה הכהן וזה הוא מה שאמר: „ויאמר ר׳ משה הכהן כי שרש עשה אף
על פי שהוא כתוב בה״א שרשו עשי והביא ראיות ממלת חסיו בו (Deut. 32,47)
גם חסיה נפשי (ψ 57,2) כנחלים נטיו (Num. 24,5) כי הנה אויביך יהמיון
(ψ 84,3) ובקרך וצאנך ירביון (Deut. 8,13), על כן היו״ד במלת עשיתי קניתי
בניתי בשרש [1], ולא אמר אמת כי הה״א איננו מאותיות המשך על כן החליפוהו
ביו״ד ופעם נראה כמו ישליו אוהביך (ψ 122,6).“ Das Angeführte steht
wörtlich in Jesôd p. 30 (Excurs über חיים), nur fehlt das Beispiel ירביון,
auch die 2 Wörtchen על כן vor החליפוהו.

Aus dem Supercommentar von ***Sam. Motot*** *(s. oben S. 14).*

14. Über ו und י als dritten Wurzelconsonanten.

Zu den Worten J. E.'s אין וי״ו בכל המקרא שהוא שרש בסוף המלה
(Comm. Exod. 1,16) bemerkt Motot (מרגלית טובה 41b) Folgendes: כך
היא הגירסא הנכונה אין הי״וד בסוף המלה שרש כאשר אין וי״ו בכל המקרא
שרש בסוף המלה וכן פירש החכם בס׳ שפת יתר. Er meint die Stelle im
Jesôd p. 30 (Excurs über חיים): ... לפי שלא יתכן להיות יו״ד בסוף המלה
שרש רק אם היא נחלפת כמו עלי לבי דוי (Jer. 8,18) שהוא כמו דוה (Echa 5,17).
ועשו זה העברים בעבור שימצא בסוף המלה סימן נקבה בצווי ובפעל עם
הנכח ובעבור שהוא סימן המדבר בעד נפשו גם לסימן ליחם גם יש תוספת
(Var. נוספת) כאשר אין וי״ו שרש בסוף המלה.

Aus ***Prophiat Duran***'*s Maasê Êfôd. (s. ob. S. 15).*

15. Über Niphal und Hithpael.

M. Efôd (ed. Friedländer und Kohn) p. 60: ולזה כתב האבן עזרא בספר
שפת יתר זה לשונו: „ודע כי בנין נפעל על שני דרכים כמו נכבד שהוא
מעימו ולא כן נשבר כי יתכן להיותו נשבר מעצמו או שברוהו אחרים ולא כן
בנין התפעל. Jesôd p. 20: ודע כי בנין נפעל ... אחרים [2] וכן ונברכו בך
(Gen. 28,14) ולא כן [נשבר כי יתכן בנון כמו [3]] התפעל שהוא והתברכו
בזרעך (Gen. 22,18) והנה ההפרש ימצא בין נכבד ובין מתכבד. Der hier
dem Citate Efôdi's folgende Schlusssatz ist jedenfalls corrumpirt, da er
so keinen Sinn giebt. Der Schluss des Citates ולא כן בנין התפעל beweist,
dass die in Klammer gesetzten Worte irrthümlich eingeschoben sind,
das eine Wort בנון aber aus בנין, das vor התפעל stand, corrumpirt ist.

---

1) So auch die 1. Handschrift, die zweite hat כשרש

2) Bisher wörtlich wie bei Proph. Duran.

3) Für בנון כמו hat die zweite Handschrift: להיותו נשבר בנון התפעל

III.

Etymologisirende Worterklärungen bei Ibn Esra.

S. oben S. 77 f.

Die angegebene Bibelstelle bezeichnet zugleich die Stelle des Commentars, an dem die Erklärung sich befindet. Mit einem Sternchen sind die Erklärungen bezeichnet, die J. E. im Namen Anderer mittheilt, mit zwei Sternchen diejenigen, die er verwirft.

אביב Lev. 2,14. נקרא כן בעבור שהוא ראשון והוא מגזרת אב. — S. Menachem 11b ob.: אביב הוא ראשון לכל בכורים תחלת כל כרמל ע״כ קראו אביב.

*אביון Deut. 15,7. Das Wort gehört zum Zeitwort אבה begehren, wie עליון zu עלה. — Ibn Chajûg (D. 107, N. 68) theilt die Meinung Menachem's mit, der (Machb. 12a, 14a) אביון mit אבוי wehe zusammenstellt.

אובות Lev. 19,31. Die Bedeutung „Todtenbeschwörer" hängt mit der Bed. „Schläuche" (Hiob 32,10) zusammen, da diese eine Hauptrolle bei jener Art der Mantik spielen: כי הם עיקר זאת האומנות. Ebenso Comm. Jes. 29,4: כאוב כמו וכאובות חדשים כי כן אומנותם.

מתאוננים Num. 11,1 Dies Wort stammt von אָוֶן und bedeutet Unrecht reden.

מאורת Jes. 11,8. „Das Auge": שהיא בעלת האור.

*איה Lev. 11,14. Der Vogel heisst so, weil er in bekannten „Einöden" sich aufhält: שמנהגה לשבת באיים ידועים.

אימים Gen. 14,5. Name eines Volkes, שיש מהם אימה. S. unten s. v. נפילים.

אמת Gen. 24,48. Das Wort ist vom selben Stamme, wie אמונה. — Abulwalîd (Wörterbuch 58,1) nimmt eine besondere Wurzel אמת an.

**אמורי Gen. 15,16. והמפרש אמורי מגזרת אומר לא אמר כלום.

אנפה Lev. 11,19. שיתאנף מהרה.

אנוש ψ 9,21. (Jer. 17,9) מגזרת ואנוש הוא.

**ארבות Jes. 25,11. אין לו אח וטעמו לפי מקומו ומפרשים הוציאוהו מגזרת עושה ארבות (II K. 7,2) בדרך רחוקה.

ארשת ψ 21,3. Das א ist nicht radical, das Wort gehört zu רשיון (Ezra 3,7).

*אשורים Gen. 25,3. Nach einer Ansicht soviel als Wegekundige, von אשור, Weg.

בנה Gen. 16,2. אבנה ist Denominativum zu בן Sohn. Aber es ist wahrscheinlicher, dass בן selbst von בנה bauen stammt und der dritte

Radical ausgefallen ist; אב bedeutet dann die Grundlage des Baues.

בצקה Deut. 8,4. Das Verbum hängt mit בצק, dem unter Blasenbildung gährenden Teige zusammen: כי מנהג רגל האורח שהלך רגלי דרך רב לא נפחה כבצק כדרך הולכי יחף שינפחו רגליו. — S. Raschi z. St. שרגליהם נפוחות.

בקר, Morgen. S. oben S. 77.

בר Gen. 41,35. (Jer. 4,11) והנכון בעיני שנקרא בר אחר מלאכת לזרות או להבר. Ähnlich Abulwalîd, Wörterb. 107,21 f.

בשר ψ 40,10. Unklar ist die Bemerkung: ומלת בשרתי לחבר כל בשר. Die Verkündigung des Heiles — so mag der Sinn sein — vereinigt alles Fleisch, alle Welt.

גר Gen. 15,13. Im Hebräischen wird der Mann, der einer Familie angehört, so wie der Zweig am Stamme haftet, als „Zweig" bezeichnet: אזרח ψ 37,35 (vgl. Menachem p. 20b); hingegen ist der Fremdling, גר, gleichsam das Körnchen גרגיר, welches vom Stamme losgelöst ist. — S. auch Comm. ψ 37,35: וטעם אזרח כאילן בעל ענפים רבים וכמוהו מי שיש לו משפחה רבה, והפך זה הגר כי הוא כמו גרגיר נכרת מהארץ. S. noch oben S. 49, A. 1.

גרה Lev. 11,3. Die Bed. „wiederkauen" hängt mit גרון Kehle, Hals zusammen. — S. Menachem גר VII, 59a.

*נשש Jes. 59,10. Nach Einigen hängt das Verbum mit גוש עפר (Hiob 7,5) zusammen.

*דאה Lev. 11,14. Von דאה, fliegen (Deut. 28,49). — S. auch Abulwalîd. Wörterbuch 149,10 f.

**דבאך Deut. 33,25. Wird von דבב (Hoh. 7,10) abgeleitet, wie בואו (Jes. 18,2) von בזז (s. oben S. 92); aber זה הטעם בלי טעם.

דור Gen. 15,16: והנכון בעיני כי פירוש דור כמו מדור (ψ 84,11) ומדתו הקץ שידור אדם בחלדו. S. Sj N. 71: אמר הגאון (Jes. 38,12) דורי נסע מלי ארמית (Dan. 4,9) כמו מדור ויפה פרש ואולי כל דור מגזרה זאת.

דרור Lev. 25,10. Bed. soviel als חפשי, Freiheit; in Spr. 26,2 bedeutet das Wort einen kleinen Vogel, der im Zustande der Freiheit singt, aber als Gefangener nichts isst, bis er stirbt. Vgl. Comm. ψ 84,11: שם עוף מנגן אולי נקרא כן בעבור שאין מנהגו לנגן כל זמן שאינני חפשי וזה העוף ידוע הוא בספרד. — Anders David Kimchi, der in דרור die Schwalbe sieht und erklärt: ולפיכך נקראת דרור לפי שהיא מקננת בבתים מבלי פחד כאלו היא חפשית מבני אדם שלא ילכדוה.

**דברי Jes. 47,13: ויש מי שיוציאוהו מגזרת ברור והטעם שלא יוכלו לדעת חלקי השעות אם לא יהיה אויר השמים ברור וזך וזאת היא דרך רחוקה. Gemeint ist die Erkl. Menachems s. v. אבה, 13a ob.

*הות ψ 5,10. Ist von הוה = היה sein, werden herzuleiten: כי יחשבו מחשבות רעות אולי תהיינה ותקומנה. — Im Comm. ψ 57,2 citirt er das als Ansicht Anderer, aber mit Bezug auf die andere Bedeutung des Wortes: Unheil, Verderben: י״א כמו מקרה יען הוה להם (Neh. 6,6) למלך. Im Comm. Hiob 6,2 (הותי): הוה (Ez. 7,26) מן על הוה. Er giebt damit ungenau die Ansicht Abulwalîd's, Wörterb. 172,2 wieder: معنى הוות (ψ 52,4) והות (Prov. 10,3) اى ما يكون ويكون من الشرّ. Vgl. Sj N. 19.

הוי Jes. 1,4 (s. oben S. 122, Anm. 22): ועיקר המלה מגזרת היה. Z 13a: והוא מגזרת הוה (Neh. 6,6). Wie I. E. sich die Ableitung der Anrufepartikel vom Verbum für Sein denkt, ist unklar; sie soll seine Ansicht, dass הוי nicht אוי, bestärken. Es soll mit הוי wol das Dasein des Angerufenen gewünscht werden.

תהותתו ψ 62,4: מגזרת הוות תחשבו עליו. Das ist kein Citat, sondern etymologisirende Umschreibung von תהותתו על. Ibn Chajûǵ schwankt zwischen הות und התת als Wurzel dieses Zeitwortes, Abulwalîd entscheidet für התת.

*יהלם Exod. 28,18. Im Namen eines „grossen spanischen Gelehrten" citirt er die Ableitung dieses Edelsteinnamens von הלם (Jes. 41,7), weil der benannte Stein alle anderen Edelsteine zerschlägt, es sei der الماس, Diamant. — Kimchi führt diese Stelle s. v. הלם an.

זחלים Micha 7,17. So heissen die Kriechthiere, vor denen die Menschen „fürchten", vgl. זחלתי (Hiob 32,6); ein Wort wie אימים (s. oben). Im Comm. Deut. 32,24: ומלת זוחלי מורה כי כל רואם ייראם כטעם האימים כי יש תואר השם וחברו באליהו בן ברכאל. Fast ganz so Comm. Hiob 32,6.

חבל Jona 1,6. חובלים heissen die Seeleute, welche die „Taue des Mastes" (חבלי התרן) aufziehen. Nach Mos. Ibn Ǧikatilla hänge das Wort mit תחבולות zusammen. Letzteres ist auch Abulwalîd's Ansicht (Wörterbuch 207,16), ersteres hat schon Menachem חבל V, 85a.

חבש Jes. 3,7. Das Wort bedeutet binden, dann herrschen, ebenso wie עצר drücken, pressen, zurückhalten, dann auch (Ri. 18,7) herr-

schen bedeutet. S. Comm. Hiob 34,17: יחבש ימשול כדרך יעצר יורש עצר וכן לא אהיה חובש (I Sam. 9,17).

חוריה* Jes. 34,11. Bed. die Grossen, Vornehmen, welche der „weissen" Farbe gleichen, ebenso wie die Kleinen, Geringen die „Dunkeln" heissen (חשוכים Prov. 22,29). C. Gen. 36,20 (החורי): ויתכן להיות מגזרת ואורגים חורי (Jes. 19,9) ונמשלו הסגנים בלובן בעבור שאין בעינים כמוהו והוא כאור והפך זה לפני השוכים. Vgl. auch Comm. Jes. 19,9. Im C. Koh. 10,17 citirt er das als Ansicht „Eines der Exegeten" (הכתוב ידמה הגדולים ללבן והקטנים שאין להם מעלה וגדולה לחשך...). Es ist das auch die Ansicht Abulwalîd's, der (Wörterb. 217,15 f.) mit Anwendung eines entsprechenden arabischen Idiotismus sagt: وامّا بن חרים חריה فهم ببياض الناس. S. Kimchi s. v. חור.

הכה** Jes. 19,8: ורבים גזרו המלה מחיך והם בדרך רחוקה.

חלות* Lev. 2,4 בדברי קדמונינו (M. Sukka V,6) ויי"א עגולות מלשון חליל̇ה.

חלק Gen. 27,11. Das „Glatte" heisst so, weil seine „Theile" gleich sind (מפני שחלקיו שוים).

תחמס Lev. 11,16. מגזרת חמס.— Abulwalîd 234,15 übersetzt: الخَطّاف. Kimchi s. v. חמס erklärt: נקרא כן שחומס שאר העופות וגוזל אותם.

המוץ Jes. 63,1: (Num. 6,3) מגזרת חומץ. Das Gemeinsame ist die röthliche Farbe.

חרב Exod. 3,1. So heisst dieser Berg, weil an ihm grosse Hitze und kein Regen ist und wegen der Entfernung vom Nil „Trockenheit" herrscht.

חרגל Lev. 11,32. Wenn das Wort als zusammengesetztes betrachtet werden darf: תהיה תולדתו הפך תולדת הסלעם. Nun erklärt I. E. סלעם als מין יעלה בסלעים, sieht also in חרגל das Gegentheil der Leichtfüssigkeit, also חרגל, zusammengesetzt aus חרג und רגל, „lahmfüssig" S. Superc. Mekôr Chajim.

חשק Exod. 27,20: ומלת חשוקיהם דבוקיהם כי הווים ידבקו אל העמודים כי (ib. v. 8) כמו חשקה נפשו (Gen. 34,3) ותדבק נפשו. Vgl. Kimchi s. v. חשק.

חתר* Jona 1,13: ומלת ויחתרו בעבור שבעלי המשוטות דומים לחותרים (bei Kimchi s. v. חתר als יש מפרשים). Auch Abulwalîd Wörterbuch 257,18 erkennt die Metapher des Grabens für das Rudern: وقد استعيرت هذه اللفظة للجذف.

טפוף* Jes. 3,16: ויש אומר כי הוא מגזרת טף (Esth. 3,13) והוא הישר בעיני והטעם הולכות מהלך טף.

ידעונים Lev. 19,31: מגזרת דעת שיבקשו לדעת העתידות.

קעקע Lev. 19,28. Gehört zur Wurzel יקע (Num. 25,4), wie צאצאים zu יצא.

כוס* Lev. 11,17: וי״א שהוא נכסה מעין האדם ע״כ ישכון במקום שאין שם יישוב

כילי Jes. 32,5: כילי הפך שוע ושוע כמו נדיב שידיו רפות לתת ולא סגורות מגזרת ושוע (Jes. 22,5) וי״א על דרך דרש שמלת כילי שתים מלות כי (Aboth V,13) יאמר שלי שלי. I. E. leitet — was Friedländer in der Anmerkung zu seiner Übersetzung nicht bemerkt — das Wort von כלה, כלא schliessen (die Hände) ab. S. Ferneres unten s. v. שוע.

כליות Lev. 3,4. So genannt: (ψ 84,3) בעבור כח תאות המשגל והיא מגזרת כלתה. Von Kimchi s. v. כלה als י״א citirt.

כילפות* ψ 74,6: וכילפות בהתחלף (Prov. 16,18) וי״א כי כשיל מגזרת כשלון הכ״ף בקו״ף שהיו מקלפים כמו כובע וקובע.

יכנף Jes. 30,20. Das Verbum bed. entfernt sein, gleichsam am Ende (כנף) der Erde sein. — So auch Abulwalîd Wörterbuch 325,18 ff., vgl. Kimchi s. v. כנף.

כוסם ψ 11,6. Stammt vom Verbum כסס (Exod. 12,4) und bedeutet soviel als חלקם.

כסלים Lev. 3,4: (Jes. 13,10) והוא מגזרת וכסיליהם . . . Ebenso Comm. Jes. 13,10: ויתכן להיות הכסילים מגזרת וכסלים. Vgl. Sj N. 149. Die „Pole“ (vgl. Comm. Amos. 5,8) sind die „Lenden, Flanken“ des Himmels.

יכרסמנה** ψ 80,4: י״א מלה מורכבת יכרת (l. יכרם) ממנה כדרך כ־ישו וזה רחוק בעיני (Jes. 51,34). Diese Deutung citirt Menachem s. v. כ־יש 110b im Namen von יש פותרים.

כשיל ψ 74,6. S. uter כילפות.

מלאכה Gen. 33,14: והקרוב אלי כי פירוש המלאכה מה שיוכל האדם לעשות בכחו וברשותו גם הממון יקרא כך כמו במלאכת רעהו (Exod. 22,7) ומזאת הגזרה מלת מלאך בעבור שהוא תחת רשות השולח.

לויים Num. 18,2. Zu וילוו bemerkt er: וכן ילוה (Jes. 14,1) כמו ונספחו והנה הלויים נלוים בשמם (l. כשמם) (Gen. 29,34).

לין ψ 1,1: ולצים מגזרת המליץ (Gen. 42,23) כי הוא יגלה סוד ראובן לשמעון.

לטושים* Gen. 25,3. Nach Einigen s. v. als scharfsichtig: צופים מרחוק.

נלעג Jes. 33,19: כל לשון שלא יבין אדם אותה היא בעיניו ללעג.

לקח Deut. 32,2. Was Einer vom Anderen als Belehrung „annimmt“, heisst לקח.

מחר* Exod. 13,14. Nach Jehuda Hallewi stammt das Wort von אחר nnd bedeutet מה שהוא אחר היום.

מעל Lev. 5,15: דבר שנתכסה עליו מגזרת מעיל.

נבל Jes. 32,5: (Jes. 1,30) מגזרת נובלת.

נהר Micha 4,1: ונהרו ירוצו מגזרת נָהָר כי הוא רץ לעולם. Ähnlich im Comm. Jes. 2,2.

נִין* Lev. 11,16: יש לו נוצה רבה.

נזר* Num. 6,7. Man leitet נזיר von נזר Krone ab, wofür der Ausdruck נזר אלהיו על ראשו spricht (s. Ibn Koreisch, Risâle p. 111): „Wisse, dass alle Menschen Sklaven der Weltlust sind; aber der wahrhafte König, auf dessen Haupte die Krone der Herrschaft glänzt, ist darjenige, der von den Begierden frei ist."

נעורת Jes. 1,31: הוא שינוער מהפשתים. S. Abulw. und Kimchi s. v.

נפילים Gen. 6,4: שיפול לב הרואה אותם שיתמה מגובה קומתם. In dem 1. Comm. p. 18 anders: ומלת הנפילים הפך הגבורים ובני אדם יקראום ככה כמו השדודה (ψ 137,8) כדמות תפלה וככה אימים (Deut. 2,10). Vgl. Sj N. 66.

נפש* Gen. 2,7, im 1. Comm. p. 35: ואמר אחד מחכמי דורנו כי נפש מגזרת ופשתם (Mal. 3,20) והוא הכה המספרה שהוא בכבד . . . והנשמה מגזרת שמים על דרך דקדוק מתיהדים (Esther 8,17).

נצח Jes. 63,3: נצחו הוא הדם שבו יחיה האדם נצחו. Vgl. Comm. Echa 3,18: הדם שבו יעמד החי נצחו.

נשמה* Gen. 7,22 (vgl. Art. נפש): ורבים אומרים שנקראת כן בעבור שהיא מן השמים ואם הם שני שרשים ימצא כמוה.

תנשמת Lev. 11,18: כל רואהו ישום. — Bei Kimchi s. v. נשם angeführt.

ינשוף Lev. 11,17: עוף יעופף בנשף. — Kimchi s. v. נשף: עוף שהוא עף בלילה.

נשר* Lev. 11,15: (Num. 23,9) יש אומרים שנשר מן אשורנו; also der weithin blickende Vogel.

סלעם S. unter חרגל.

תסמר* Hiob 4,15. Von Gaon Hâi citirt er die Deutung: שהוא ממסמרות כי הכאב כמסמר נטוע. — Anders Kimchi s. v. סמר: ועל דעתי כי גם הם מהענין הראשון כי בהסמר הבשר אז שערות הראש יקומו ויעמדו כמסמרות.

עדים Jes. 64,5: כי בגד השלל הוא מגואל בדמים (Gen. 49,27) כמו יאכל עד.

עזניה* Lev. 11,13: מן עוז והנון נוסף. Das ist die Ansicht Abulwalîd's, Wörterb. 515,3 ff.

העטופים Gen. 30,42: (ψ 107,5) שאין כח בהם כמו תתעטף.

עישו Joel 4,11: התקבצו ומגזרת עיש שהם ז׳ כוכבים ולעולם לא יתפרדו. Ebenso Kimchi s. v. עוש.

עמיתו Lev. 5,21: רעהו ויתכן שהוא כְעמתו.

יעז Gen. 22,37: מטעם ענה וזה המעשה יענה ויגיד.

ויעקבני Gen. 27,36: ויתכן היותו (II Kön. 10,19) כמו במרמה וכן בעקבה והעקוב הפך המישור (Jer. 17,9) מגזרת עקוב.

מעקה** Deut. 22,8: והביא עצמו בעקה (ψ 55,4) ומדקדק הוציאו מגזרת עקת רשע.

עצה Lev. 3,9: יש מי שהוציאו מגזרת עץ בדרך רחוקה.

ויעצם Jes. 29,10: מגזרת עצם כאלו שם עצם על עיניכם.

ערב S. oben S. 77.; ferner unten s. v. עשתי.

עשתי Dieses Wort, mit עשר die Zahl eilf bedeutend ist nicht, wie Abulwalîd will (s. Wörterbuch 555,17, Rikma p. 237) aus על שתי entstanden, d. i. die Zahl, welche neben, vor der Zwölf ist, da dies umgekehrt eine Zahl bedeuten würde, die über, mehr als 12 ist, ferner weil שתי nur als Fem., עשתי aber für beide Geschlechter gebraucht wird. Vielmehr gehört עשתי zu der Wurzel עשת. Diese ist synonym mit חשב, vgl. יתעשת לנו Jona 1,6 mit יחשב לי ψ 40,18. Ebenso ist עשתי (vgl. עשתות Hiob 12,15 und עשתנתי ψ 146,4) synonym mit חשבונות (Koh. 7,29) und gebildet nach dem Muster von חבלי (Josua 17,5). עשתי עשר bedeutet demgemäss die (zwei) Rechnungen, Zahlen; die Zahl 11 ist nämlich die erste, in welcher zu der Einheit des Zehners die Einheit der Einer hinzutritt, also die erste, welche aus zwei Zahlen zusammengesetzt ist. So Jesôd Mispar, p. 167 f., wobei I. E. עשת-חשבון in der Bedeutung Zahl, Zahleinheit nimmt: וברצונם לסמוך אחד האחדים לאחד העשרות נראה כמו שני מספרים. Anders in Z 41b, wo — auf Grund gleicher Etymologie עשתי עשר erklärt wird als — erstes — Erzeugniss der Zehn: אולי פירושו מה שיולידו המחשבות . . . והנה העשרה יוליד זה החשבון והנה עשתי במשקל ילדי. Fast ganz so im Comm. Num. 7,72. Daselbst verweist I. E. auf M, wo aber von עשתי nicht gesprochen wird; es muss wol im Citate heissen בס׳ צחות. — Kimchi s. v. עשת giebt die Deutung I. E.'s, ohne ihn zu nennen, so: ונקרא כן לפי שהוא מחשבת הספר ותחלת מה שיעלה בלבו לספור אחר עשרה כי עשרה סוף המספר.

יפליא Num. 6,2: יפריש או יעשה דבר פלא כי רוב העולם הולכים אחר תאותם. Vgl. oben Art. נזר.

פעם Jes, 41,7. Der Amboss wird so genannt: בעבור שיוכה עליו פעם אחר פעם.

פרס* Lev. 11,14. Vom Verbum פרס (Jes. 58,7).

נפתלי Gen. 30,7: שם מבנין נפעל וטעמו כאדם שיאבק עם אחר ויפתל לנצח אותו כדי לחפילו.

צב** Num. 7,3. Das Wort bed., wie Jes. 66,20, eine Art Wagenziehender Rinder; (Num. 5,21) וי״א שהוא כטעם מלאות יותר מדאי מגזרת צבה בדרך רחוקה. Im Comm. Jes. 66,20 erklärt er בצבים als Wagen mit Hinweis auf Num 7,3.

צען** Num. 13,22: בדרך רחוקה (Jes. 33,20) וי״א שפירושו מגזרת יצען.

יצפנו ψ 10,8: והטעם (Prov. 1,18) והנכון בעיני שהוא כמו יצפנו לנפשותם כי עיניו יבקשו מקום צפון ונסתר. — Kimchi s. v. צפן im Namen seines Vaters: יארבו שמשימים עצמם במקום צפון.

קאת* Lev. 11,18: וי״א שיש עוף מנהג תולדתו להקיא מאכלו.

קבעת* Jes. 51,17: וי״א השמרים שיקבעו למטה. Abulwalîd, Wörterb. 624,12 übersetzt ثُفل, دردى, doch ohne die etymologische Begründung.

ויקדו Gen. 43,28: שמו הקדקד בארץ. Vgl. Comm. Exod. 4,31 und 34,8. Menachem, Machb. p. 15,3 Art. קד: כפיפת קדקד.

קדים Exod. 10,13. Der Osten heisst so: בעבור שהוא נקדם בפאות כי משם תחל השמש לזרוח.

קציעות ψ 45,9: (Exod. 26,24) והנכון שקציעות מגזרת המקצועות.

ארבה Exod. 10,4. So heisst diese Gattung der Heuschrecken wol, בעבור שהוא יותר רב מהמינים האחרים. Comm. Lev. 11,22: נקרא ארבה מלשון רבוי.

לרבעה Lev. 18,23: וזאת המלה מגזרת ארבעה. S. Abulwalîd, Wörterbuch 662,29 ff.

ארגב** Deut. 3,4: (Hiob 38,38) וי״א כי האל״ף נוסף והוא מגזרת ורגבים בדרך רחוקה.

הרגישו Dan. 6,7: (ψ 2,1) רגשו (ψ 55,15) התחברו כמו ברגיש.

רחם* Lev. 11,18: ואחרים אמרו שהוא עוף מרחם על בניו.

רחמיו Amos 1,11: שהיו ברחם אחד, also „Brüder“.

מרחשת* Lev. 2,7. ויש מפרשים מגזרת רחיש (ψ 45,2) והטעם בעבור שישמיע הקול. — So schon Chanina b. Gamliel, Sifrâ z. St. 10a (ed. Weiss): מרחשת עמוקה ומעשיה רוחשין.

רכיל Lev. 19,16. Der Verleumder heisst so, weil er, wie der Krämer (רוכל) von dem Einen Waaren kauft um sie dem Anderen zu verkaufen, was er von dem Einen gehört hat, dem Anderen offenbart. (Vgl. oben Art. לין). — Kimchi führt die Erklärung anonym an; für הרוכל מעתיק hat er הרוכל מעתיק סחורות.

רכש Esth. $8,_{14}$: מרכוש המלך שאין כמותם.

רפאים Gen. $14,_{5}$: ישכל הרואה אותם ימות לבו ויחשב מהרפאים שהם מתים.
Vgl. oben die Art. אימים und נפילים.

שבעה Das Zeitwort נשבע schwören kömmt von dem Zahlworte für sieben. S. Jesôd Mispar 162, Z 41a, mit Bezug auf das Buch Jezira. Vgl. auch Comm. Gen. $21,_{31}$.

שדים* תה׳ $106,_{37}$: (תה׳ $91,_{6}$) וי״א לשדים שיסודו הדעת כמו יסוד.

שוח Gen. $24,_{65}$. Soviel als ללכת בין השיחים.

שוע Jes. $32,_{5}$. S. den Wortlaut oben im Art. כילי. — I. E. folgt in der Zusammenstellung mit שוע Jes. $22,_{5}$ der Annahme Menachem's, שע IX, 177b, der in beiden Wörtern und ebenso in שעו den Begriff des Emporhebens, Erhebens (עלייה = מועל) sieht (vgl. Abulw. Wörterb. $711,_{1}$ ff.). Vielleicht muss in diesem Sinne bei I. E. für ידים רפות gelesen werden: ידים רמות, d. i. zum Geben erhobene Hände.

שוקק Joel $2,_{9}$ מגזרת שוק.

שחף Lev. $11,_{16}$: מוליד שחפת.

שלך* Lev. $11,_{7}$: י״א עוף מנהג תולדתו להשליך ילדיו.

שליש Jes. $40,_{12}$: ויתכן להיותו מגזרת שליש לכן לא נדע היום איך היו המדות הקדמונים.

ושלישים Exod. $14,_{7}$. Der König ist der Erste, der Zahl Eins entsprechend; der ihm im Range zunächst Stehende heisst daher משנה von שנים, und die im Range Folgenden heissen die „Dritten" שלישים. S. auch Z 40ab und Jes. Mispar p. 150 f.

שמים S. oben S. 73, Anm. 10.

שמנה. Dieses Zahlwort hängt mit שמן fett, dick zusammen; der Körper, der die Dimension der Dicke (Höhe, Tiefe) zeigt, wird nämlich durch acht Punkte bezeichnet (im Würfel), während die Linie durch zwei, die Fläche durch vier Punkte begränzt wird. So Jes. Mispar 168. Kürzer Z 41a: בעבור כי העומק בגוף לא יהיה כי אם בתוך שמונה נקודות והוא העובי וזאת דרך סברא.

שנים Dieses Zahlwort hängt mit שונים (Esth. $1,_{7}$) zusammen, indem die Verschiedenheit, Veränderung erst durch Zwei, die erste wirkliche Zahl sichtbar wird. Jesôd Mispar p. 139.

שפיפן Gen. $49,_{17}$: (Gen. $3,_{15}$) גם יתכן להיות פי׳ שפיפון מגזרת ישופך. — So schon Menachem שף I, 178b.

**שקערורות Lev. 14,37 : (Num. 11,2) וי"א שהיא מלה מורכבת מטעם ותשקע
ורורות מגזרת רר (Lev. 15,3) וזה רחוק.

ישתרגו Echa 1,14 : ממשפחת השריגים.

שרד Exod. 31,10 : מגזרת שריד ופליט.

שרפים Jes. 6,2 : קראם שרפים בעבור ששרפו פיו.

שושנה Hoh. 2,1 , im 1. Comm. ed. Mathews p. 5 : גליו בלעז (giglio)
ויתכן שנקראת כן בעבור שהיא בעלת שש עלים. — Kimchi s. v.
ששן dasselbe, ohne I. E. zu nennen.

שת Num. 24,17. in Bezug auf Jes. 20,4 : השת הוא האחור שהוא כמו
היסוד כמו השתות (ψ 11,3).

שתי Lev. 13,48 : בשתי או בערב ידועים ויתכן להיות נזרת בשתי מגזרת
והשופי שת שהוא יסוד והעד כי השתות יהרסון וטעם ערב שיתערב עם
השתי.

*תופת Hiob 17,10 : וי"א כי התו האחרון נוסף והוא כמו תוף.

*תור Esther 2,12 . כמו עת וי"א מגזרת תור כי הוא יבוא לעת מזומנת
(Hoh. 2,12) כטעם וקול התור.

Hier sei eine Liste der von I. E. zur Bezeichnung vereinzelter Wörter (Hapax legomena) gebrauchten Ausdrücke beigefügt. Diese Ausdrücke (es sei stets nur eine Belegstelle angeführt) gruppiren sich folgendermassen: **1.** אין לו חבר Gen. 25,30 ; אין לו ח' במקרא Gen. 41,23 ; אין למלה זאת חבר Exod. 16,33 ; אין חבר לו Exod. 23,16 ; בלי חבר Nachum 3,17. **2.** אין ריע לו בלשוננו ψ 140,11 ; אין למלה הזאת ריע במקרא Deut. 6,8 ; אין ריע לו בכל המקרא Jes. 41,24 ; במקרא אין לו ריע Gen. 26,20 ; אין לו ריע ועמית Lev. 25,47 ; אין ריע לו במקום אחר Exod. 27,5 ; אין ריע לו במקרא. **3.** אין למלה הזאת אח Deut. 32,15 ; אין למ' הז' אחות Jes. 14,23 ; אין אח לו אין אחות למלה הזאת Lev. 14,37 ; אין לה אחות Jes. 11,8 ; Jes. 13,4 ; אין לו אח במקרא Lev. 3,9 ; בלא אח Deut. 33,3. **4.** אין לה אחד ואין שני גם בן משפחה Deut. 32,34 ; אין לה אב או אם Echa 1,14 ; והוא שם לבדו במקרא Koh. 10,8. **5.** בדד ישב Gen. 21,16 ; ואח אין לו במקרא Lev. 19,19 (für והוא שם wol והוא ישב) ; והוא שם לבדו Echa 4,8 (vom Verbum צפר) ; מלה לבדה Jes. 3,19 ; מלה מפורדת Hiob 41,25 ; אין למלה הזאת דומה Jes. 9,4 ; אין לו דומה Hiob 18,2.

IV.

Arabische Wortvergleichungen bei Ibn Esra.

Zu Seite 35.

Die Angabe der Bibelstelle giebt gleichzeitig die Stelle des Commentars, an der die Erklärung vorkömmt.

Einige in Klammer gesetzte und mit G. bezeichnete Bemerkungen danke ich meinem l. Freunde Dr. I. Goldziher.

באגנת Exod. 24,6: ומלות אגנת כלים עגולים (s. Menachem 15a) כמו אגן הסהר (Hoh. 7,3) ובלי ערבי אגאן. Abulwalîd, Wörterbuch 20 übersetzt في الاجاجين und كاجّانة; zu letzterem die Variante: كاجان. Ebenso Ibn Koreisch, Risâle p. 60.

אמיר Jes. 17,6: הוא המעולה בזית מגזרת האמירך (Deut. 26,18) וכן בלשון קדר. Ebenso die erste Erkl. im Comm. Deut. 26,17 zu האמירך. — Abulwalîd übersetzt אמיר (Wörterb. p. 57) mit الغصن العالي „der oberste Zweig“ und bringt האמירך damit in Zusammenhang; er beruft sich dabei auf den Gaon Scherîra. Saadja benützt zur Erklärung beider Wörter das arabische أمير, Fürst (שם הפחה): Dûnasch, Kritik gegen Saadja, N. 50, vgl. Sj N. 47.

אמש Exod. 10,21 (וימש): ומלת אמש בלה"ק הלילה שעבר . . . ובלשון ערבי אמס כי השין יתחלף בסמך ברוב המלות כמו שמש—שמס. Im 1. Comm. zu Gen. 1,19 (p. 13): לא יקרא אמש רק הלילה שעבר וככה בלי קדר שהיא קרובה ללשוננו. — Abulwalîd übersetzt das Wort mit البارحة (Wörterb. p. 57), ohne أمس zu vergleichen, wahrscheinlich weil das arabische Wort den gestrigen Tag, nicht die gestrige Nacht bedeutet. — Der Wechsel zwischen hebräischem ש und arab. س berührt I. E. auch im Comm. Exod. 16,1, wo er السّبت als Lehnwort von שבת erklärt. Einen ganzen Abschnitt über diesen Lautwechsel hat Ibn Koreisch 83–87: vgl. Dûnasch, Kritik gegen Menachem p 68 oben.

אנך Amos 7,7: אין ריע לו ובלי ישמעאל עופרת. — Abulwalîd 58: هو الرّصاص وتقول له العرب آنك. S. auch Ibn Kor. 63 und Dûnasch, Krit. g. M. 12.

אפיו Gen. 2,7 (1. Rec. p. 13): דגשות הפ"א באפיו לדתבלע הנון . . . והעד אנפוהי בארמית (Dan. 3,19) וככה בלי קדר. S. Ibn Koreisch p. 64: . . . כלהא אנף (انف) וליס בין אלעבראני ואלערבי פיהא אלא זיאדה אלנון כזיאדתהא פי אלסריאני וצלם אנפוהי אשתני.

בל (aram.) Dan. 6,15: ושם בל לבו כמו בלי ישמעאל בל לב — Ibn Kor. p. 65 übersetzt מנהם לינקדה (بالة) ועל באלה. Menachem 45a: נראית תיבה הפוכה נתן לב להצילו.

אבטיחים Num. 11,5: ידוע מלי קדר ואין לו רע במקרא. — Abulw. 89 übersetzt بطيخ.

בלס Amos 7,14: ומלת בולס אין לה חבר ובלי ישמעאל כמו מיבש. — Abulwalîd 96 erklärt בולס nach dem Zusammenhange mit هاشّ „der abschlägt“ (Parchon übers. dies mit חובט, s. auch Gesenius Thesaurus s. v.); ebenso schon Menachem 45b: פתרונו כפי ענינו נוער עצי היער ועלי שיחים. — I. E. hat nun jenes هاشّ mit حاشّ, Partic. von حشّ, trocknen verwechselt und übersetzt das mit מיבש; zugleich begieng er das Missverständniss, diese Bedeutung als dem Arabischen entlehnt zu erklären, während Abulwalîd sein هاشّ nur dem Zusammenhange entnimmt.

גד Gen. 30,11: וי״א שפירוש גד מזל טוב כאשר הוא בלי ישמעאל. Im Comm. Jes. 65,11 citirt er als Ansicht Moses Ibn Gikatilla's: כי גד הוא כוכב צדק שיורה על כל דבר טוב כי כן לשון קדר. Sj N. 13: ורבים פירשו בגד בא מזל טוב כי כן הוא בלי ישי בעבור כי הלשונות הקרובות מאד. — Ibn Kor. 67 übersetzt לגד mit ללגד (للجدّة) ללגנם.

גדי Exod. 23,19. Gegen Raschi, der גדי als gemeinsamen Namen der jungen Schafe und Ziegen erklärt: ואיננו כן כי גדי לא יקרא רק שהוא מהעזים ובלי ערבי הוא גדי ולא יאמר על מין אחר. Ibn Kor. 61 übersetzt גדי עזים mit جدي عنز [Bistâni: الجدي من اولاد المعز وهو الذكر في السنة الاولى G.].

גלדי Hiob 16,15: עורי והוא מלי קדר. Abulw. 136 vgl. جلدي, ebenso Ibn Kor. 68.

גרב Deut. 28,27: כן בלי ישמעאל. — Ibn Kor. 67, Abulw. 144 übersetzen das Wort mit جرب (scabies).

גשם Jes. 44,14: ונשם גוף גם כן תרגום ארמית גם בלי קדר (جسم).

דלת Hoh. 7,6 בלי ישמי קצה השיער. Im 1. Comm. ed. Mathews p. 9: בלי קדר השער היוצא על הלחי דלל (دلال). — Abulwalîd 159,16 übersetzt دلالك, Ibn Kor. 69: دلال راسك. [Mir ist دلال als Haarlocke unbekannt, auch die Lexica haben es nicht G.]

מדרגה Hoh. 2,14: כמו מעלות . . . וכן בלי ישמעאל. — Abulw. 164 übersetzt المدارج, ebenso Ibn Kor. 69.

דת Dan. 6,6: ודת מנהג וכן בל' ישמעאל. Abulw. 168 übersetzt das Wort mit سنّة = מנהג. I.E. meint das persische داد Gesetz.

זהם Hiob 33,10: וזהמתו כענין יתעב ויבאיש לו וכן הוא בל' קדר ואין לו חבר במקרא. Abulw. 188: ما يجانس للفظ العربي الزهم ومعناه ان يعاف الطعام ويكرههها. Vgl. Ibn Kor. 72.

זחל Hiob 32,6 (vgl. oben S. 156.): וי״א כי פי' זחלתי שבתי לאחור וכן בלשון קדר. — Gemeint ist die Ansicht Abulwalîd's 192: هو مجانس لقول العرب زحل عن موضعه اذا زال وزحلت الناقة في سيرها تأخّرت [diese lexicalischen Daten entsprechen denen Gauharî's. G.]

זמותי Hiob 17,11: מחשבותי ובלשון קדר (زمّ) דבר שיקשור וזהו קשר המחשבה. Diese Etymologie ist ähnlich der von Gesenius, Thesaurus 418, gegebenen.

חגב Lev. 11,22: ידוע מל' ישמעאל. Abulw. 210 übers. mit جندب, was nur eine schwache Lautähnlichkeit mit חגב hat.

חלף Jes. 40,31: יחליפו כח קודם תום הכח הראשון יבוא כח אחר מהשם להם...וזאת הל' קרובה בלי ישמעאל. Abulw. 229 übers. וחלף (ψ 90,6): ويتخلف اي يتجدّد ويتبدّل.

חמר Gen. 11,3: והחמר תחת טיט ופי' כמשמעו בלי ישמעאל. Im 1. Comm. p. 58: והחמר היא ההומר המדבק ויקרא בל' קדר חומר (حُمَر) והוא נמצא בארץ ישראל. Im Comm. Exod. 2,3: ותחמרה זאת המלה נגזרת מן בחמר והוא טיט אדום מדבק ימצא בא״י ובלי ישמ' יקרא אלחמר (الحُمر). — Vgl. Ibn Kor. p. 73 (zu Gen. 15,10 und Exod. 2,3): הו אלחמאר (sic) והו אלאשפלת (Asphalt) והו אלאספלטין והו אלזופת אלנאבע. Abulw. 235 erklärt חֵמָר so: هو القفر ويعرف بالاشبلط. — I. E. im Comm. Gen. 6,14 citirt eine Ansicht, dass mit כפר das arabische قفر identisch sei; im 1. Comm. p. 51: בכופר שהוא מדבק ויקרא בלי קדר קפר היהודים, das ist قفر اليهود, bitumen Judaicum, Judenpech. Abulw. 329 zu כפר: هو القفر وهو الزفت (Variante: قفر اليهود وهو الحمر).

חמרמרה Hiob 16,11: בלי קדר יתאדמו ברוב ההום. — Abulw. 235 vergleicht den Ausdruck mit der Redensart حمرت الاديم „gerben", aber auch mit حمارّة القيظ, „ungemeine Hitze". I. E. vergleicht die ursprüngliche Bed. des arabischen Verbums „roth sein", wol die IX. oder XI. Form.

חריטים Jes. 3,22: י״א כדמות טלית קרוב מל' ישמעאל. Abulw. 247 übers. בשני חריטים II. K. 5,23: في خريطتين und bemerkt zum Wort

in Jesaia: يغال اذهبا المناديل. I. E. scheint beides combinirt und auch dem arabischen خريطة die Bedeutung eines Tuches beigelegt zu haben.

חשש Jes. 33,11: כאשר הוא בלי קדר כמוין. — Ibn Kor. 77 und Abulw. 293 übersetzen das Wort mit حشيش.

טבח Dan. 2,14: Die zweite Bed. von טבחיא sei מבשל כמו בלי ישמעאל. Abulw. 259 unterscheidet die zwei Bedeutungen der Wurzel טבח vermittelst der zwei arabischen Wurzeln ذبح und طبخ.

טות (aram.) Dan. 6,19: צם וכן בלי ישמעאל. Er meint طوى hungern, s. Gesenius, Thesaurus s. v.

טען Jes. 14,19: מטועני חרב בלי קדר כמו מדוקרים. — Abulw. 266 übersetzt مطعونين مبعوجين. S. auch Ibn Kor. 74 und Dûnasch, Kr. g. M. 67.

ימין ψ 144,11. I. E. verwirft die Ansicht Jehûda I. Balaam's, dass ימין hier nach dem Arabischen (يمين) Schwur bedeute. Vgl. oben S. 35, Anm. 15.

כביר Hiob 15,10: גדול וכן הוא בלי קדר (كبير).

כוין (aram.) Dan. 6,11: חלונות וכן בלי ישמעאל. كوّة Fenster.

כיון Amos 5,26: ומלת כיון ידועה בלי ישמעאל גם פרס כי הוא כיואן. — Abulw. 312 berichtet, dass die meisten Commentatoren darin übereinstimmen, das Wort mit كيوان (= زحل), dem Saturnus, zu identificiren; er selbst verwirft das.

כפר Hoh. 1,14: והקרוב שהוא כמו בלי ישמעאל וכן בלי לעז. In dem 1. Comm. ed. Mathews p. 5: בלי קדר כפור ובלי [לעז] כאנפורא. — Abulw. 329: قيل انه الكافور.

כרפס Esther 1,6: עין כדמותו בלי קדר. Auch Abulwalîd 338 vermutet in dem Worte eine Farbe, doch ohne arabische Analogie. Ibn Koreisch 75 zählt das Wort ohne nähere Angabe unter die mit dem Arabischen übereinstimmenden. Er meint كرفس, pers. كرباس Baumwollengewebe; I. E. combinirte irrthümlich die arabische Analogie mit der aus dem Zusammenhange vermuteten Bed. der Farbe.

תלאובות Hos. 13,5: ארץ ציה וצמא וככה בלי ישמעאל. Abulw. 339 übersetzt: في بلاد اللاب اى المعاطش. Nach David Kimchi z. St. hat sein Vater Joseph die arabische Phrase לאב אלרגול = der Mann durstet zur Erklärung unseres Wortes herbeigezogen.

Das ist ebenfalls aus Abulwalîd ib.: يقال لاب الرجل اى عطش. Im Wörterbuche s. v. לאב citirt D. K. nicht seinen Vater, sondern Abulwalîd.

לבט Hosea 4,14: ומלת ילבט בלי ישמעאל כמשתבש שלא ידע מה לעשות. Abulw. 343 f.: لهذه اللفظة ترجمتان كلاهما مجانس للفظ العربي احداهما وهو الاقرب اى ان يقال فيه يلبط به اى يصرع والاخرى ان يقال يلتبط والالتباط اسوا العرج. David Kimchi citirt in seinem Wörterbuche s. v. לבט aus dem Commentar seines Vaters zu den Sprüchen (10,8): הוא דומה לערבי בשתי לשונות ילבט בה כמו ימהר בה לשון אחרת יתלבט כמו פוסח. Das ist offenbar wieder eine Entlehnung aus Abulwalîd [nur verwechselte Joseph Kimchi يصرع mit يسرع = ימהר G.].

להג Koh. 12,12: ולמד להג שרש . . . ואין לה דומה ובלי ישמ׳ כמו קריאה. [لهج bed. einer Sache eifrig nachhängen, I. E.'s קריאה ist ungenau. G.].

לחם Zeph. 1,18: ולחומם בשרם בלי ישמעאל. Abulwalîd 351 übers. mit لكم. Vgl. Ibn Kor. 75, Menachem 113a, Dûnasch, Kr. g. S. N. 42.

מה Exod. 16,15. I. E. berichtigt die Angabe Raschi's, dass für מה הוא im Arab. מן הו gesagt werde: והמגיד לו ככה לא דבר נכון כי מה הוא בלי ישמעאל מא הו (ما هو). In dem kurzen Comm. p. 38 nennt er als Urheber des Irrthums, dass מן im Arabischen nach Sachen frage, bloss מפרשים ohne Namen. In Raschi's Pentateuchcomm. findet sich die Angabe nicht.

מרח Jes. 38,21: וימרחו קרוב בלי קדר וטעמו ידוע. — مرخ bedeutet den Körper einölen. Abulw. 392 übersetzt ويدلكون (reiben); doch hat eine Marginalnote וימרכון = ويمرخون. S. Dûnasch, Kr. g. Men. p. 76.

נא Exod. 12,9 = نيّ. S. oben S. 34, A. 5. Abulw. erkennt die Analogie nicht an; I. E. folgt Ibn Koreisch p. 77 und Dûnasch, Kr. g. M. p. 21.

נא Diese Partikel bed. nach I. E. soviel als עתה jetzt und ist identisch mit dem umgekehrten arab. آن. So Comm. Gen. 12,12 (והיא הפוכה בלי ישמ׳), Num. 10,31, ψ 80,15, Echa 1,18. Dass נא = עתה, wiederholt I. E. oft, so Comm. Exod. 4,13; ib. 11,2; Num. 12,11; Jes. 5,1; ψ 116,14; ib. 124,1; Esther 1,10. Abulw. 399: نا معناه الان.

נבח Jes. 56,10: זעקת הכלב וכן בלי׳ קדר (نبح). — Abulw. 401 bemerkt, das Verbum sei im Arab. und Aram. von derselben Bed. wie im Hebräischen.

נהק Hiob. 6,5: אין לו חבר בלי׳ מקרא וידמה לל׳ קדר (نهق). — Abulw. 413: قريب الى العربى.

נעמנים Jes. 17,10: כמשמעו בלשון קדר והוא צמח שיצמח מהרה [I. E. meint wol die Anemone, arab. شقائق النعمان G.]

נשר Lev. 11,13: ידוע גם זה עוף שיקרא כן בלי׳ ישמעאל (نسر) ויש בדמות ראיה שהוא כן בעבור היות שתי הלשונות קרובות. Abulw. 465 bloss ידוע = معروف.

סגד Jes. 44,15: ידועה בארמית ובלי׳ קדר (سجد). — S. Ibn Kor. p. 78.

סהר Hoh. 7,1: הסהר תרגום ירח . . . וכן יקראו בלי׳ ישמעאל. — Abulw. 476: والعرب ايضا تقول للقمر الساهور.

סכת Amos 5,26: סכות מגזרת הסכת ושמע (Deut. 27,9) וישרשו סכת והטעם סבלות רצון וכן בלשון ישמעאל אומר אדם לחברו סכת לי (اسكت لى) והוא שיאמר לו סבול דברי וקבל ברצון. I. E. folgt der Erklärung Abulwalid's 482 f., der ebenfalls סכות mit הסכת zusammenstellt und mit طاعة Gehorsam wiedergiebt; doch führt er die von I. E. erwähnte arab. Redensart nicht an. — S. auch Ibn Kor. 78.

סנה Exod. 3,2: והוא מין קוץ יבש וככה הוא בלי׳ ישמעאל (سنًّا) Abulw. 486 übers. علّيق.

עבט Joel 2,7: יעבטון כמו יעותון וככה בלי׳ ישמעאל. [Vielleicht meint er عبث G.].

עזק Jes. 5,1: ויעזקהו . . . והנכון שאין למלה אח רק תמצא בלי׳ קדר: וטעמו כמו גדר ומשוכה. — Ibn Kor. 78 und Abulw. 516 übers. وعزقه.

עטיניו Hiob 21,24: בלי׳ ישמעאל המקום שיברכו עליו הגמלים על המים. — Abulw. 517 übers. معاطنه und erklärt dies: هى مبارك الابل على الماء وغيره.

עלגים Jes. 32,4: ולשון עלגים אין חבר לו במקרא ובלי׳ קדר כמו עבדים [علوج heissen nur ausländische Sklaven, wie im Türkischen die عجم اوغلان des Serails G.].

עצבוני Hiob 10,8: I. E. citirt die Ansicht der „meisten Erklärer", dass dies Wort nach dem Arabischen zu erklären sei und soviel bed.

als: בראו מיתרי הגוף. — Abulw. 541 übersetzt: أذشأنني, Mos. Ibn Ğikatilla (s. Ewald und Dukes, Beiträge I,91): اكنسبغاذى. Die von I. E. erwähnte Etymologie geht auf عصبة, أعصاب, Nerven, Sehnen zurück. David Kimchi s. v. עצב erwähnt sie im Namen Moses Ibn Esra's: והחכם ר' משה בן עזרא פירשו מענין הגידים שנקראו עצבים רוצה לומר בראו עצבי ובשרי. Parohon, Machb. 50b bringt als letzte Bed. der Wurzel עצב: מ״א ידיך עצבוני ועצביך בבית נכרי (Prov. 5,10) פירושו אברים וגידין והבורין. — Von Ibn Esra selbst hören wir im Comm. ψ 147,3 zu מעצבותם, dass R. Isak der Spanier dieses Wort mit עצבוני in Zusammenhang gebracht hatte und es aus dem Arabischen erklärte.

ערקי Hiob 30,17: בל' קדר גידי. — Abulw. 515 übers. وعروقى, Ibn Kor. 79: عروقى وبقال اعصابى. S. auch Dûnasch, Kritik gegen Men. p. 85.

עתם Jes. 9,18: נעתם בל' קדר כמו חשך. Vgl. den in der Lippmann'schen Ausgabe fehlenden Artikel des Sj nach Cod. Sarawall, bei Geiger, Jüd. Zeitschr. IV, 295.

פגיה Hoh. 2,13: הוא הפרי טרם שיתבשל וכן הוא בל' ישמ'. — Abulw. 561 erklärt: هو التين الفجّ اى غير النضيج. Ibn Kor. p. 80: פניה פגהא ויקאל ללחצרם וכל שי לם ינצג פג (فجّ) ויקאל הדא פיה פגאגה.

פדן Gen. 25,20: שדה וכן בל' ישמעאל (فدّان). Abulw. hat das Wort nicht, vielleicht weil er es für einen Eigennamen hielt. Ibn Kor. 80 bringt es.

פקד Jes. 38,10: פקדתי מגזרת לא נפקד (Num. 31,49) והוא לשון צחות גם כן בל' קדר. Abulw. 580 in Bezug auf diese Stelle und einige andere: والجميع فقد ونقصان. Das Rhetorische des Ausdruckes liegt darin, dass für „fehlen, nicht da sein" gesagt ist: „gesucht, vermisst werden."

פצח Jes, 13,7: פצחו בל' קדר דבר צחות; ebenso im Comm. Jes. 52,9, mit dem Zusatze: הנה הוא כטעם דבור. — Abulwalid 579: معناه الافصاح والاعلان. I. E. denkt an فصاحة.

פרדס Hoh. 4,13: בל' שמעאל כדמות גן יש בו מין אחד. — Abulw. 596 übers. فردوس.

צהוב Lev. 13,30: בל' ישמעאל קרוב מעין הלובן. — Ibn Kor. 80 und Abulw. 600 übers. أصهب.

צלי (aram.) Dan. 5,11: ומצלי ומתפלל וכן בל׳ ישמעאל (مصلى).

צמים Hiob 5,5: וי״א כי צמים האבן התקיפה בל׳ ישמעאל. — Das ist Abulwalid's Ansicht, der (Wörterbuch 612) zu den Worten וישאף צמים חילם Folgendes hat: وبلغتهم الصمّان كسبه ومالة والصّمّان هو الارض الصلبة الحجارة.

צנמות Gen. 41,23: וי״א שפירושו צלמים כי כן בל׳ ישמעאל (صنم).

קבה Num. 25,8: אל הקבה כמו אל האוהל וכן קרוב בל׳ קדר. — Abulw. 623 vergl. قبة وقباب.

קנה ψ 68,31: שהרמחים ארוכים כמו הקנה וכן שם רמחיהם בל׳ קדר. Er meint قناة Lanze.

קסם Micha 3,11: ומלת קסם בל׳ ישמעאל כמו הותך שבכה יהיה. Gemeint ist اقسم, schwören.

קפוד Zeph. 2,14: בל׳ ישמעאל קפיד. — Ibn Kor. 82 und Abulw. 640 übers. القنفذ.

קשות Exod. 25,29: אמר רב נתן שהוא בעל הערוך כי הקשות דמות קנים כי כן יקראו בל׳ ישמעאל והמגיד לו לא ידע לשון ערבי כי נלעג היה כי הקנים יקראו קצב (قصب) בצד״י גם בבית. Auch bei Abulwalid 651 finden wir die Vergleichung eines arabischen Wortes: مجانس للفظ العربى الذى يقال للظرف الذى يكون فيه طيب المرأة قشوة. Dieses Wort — القشوة, Parfumbehälter — entspricht lautlich vollständig dem in Rede stehenden hebr. Worte קשות; und dieses Wort meinte wol der Gewährsmann Nathan's, nur übersetzte er es etwas ungenau mit קנה. Dies gab nun Anlass zu dem, wie sich zeigt, ungerechten Ausfalle I. E.'s, der eine schlechte Aussprache des قصب vermutete. — Übrigens findet sich die von I. E. angeführte Stelle nicht im Aruch, wol aber etwas Ähnliches in Raschi z. St.: ובל׳ ערבי כל דבר חלול קרוי — Var. קצבא — קסוא; s. die Ausgabe Berliners p. 149. — Kohut nennt in der Einleitung zu seiner Aruchausgabe I. E. nicht unter den Autoren, die R. Nathan erwähnen.

רגב Hiob 21,33: רגבי נחל בל׳ ישמעאל מקום חפירות הנחל. — Abulw. 663: هى الرحاب بالجيم والواحدة رحبة بضم الراء واسكان الجيم وهو من وصف الاودية يراد به المتواطى فى بطن الاودية ويستنقع فيها الماء. [Die Lexica kennen das Wort in dieser Form und Bedeutung nicht. G.]

רדידים Jes. 3,23: שלת בלי ישמעאל. Im Comm. Hoh. 5,7: רדידי בלי ישמעאל כמו צעיף. — Abulw. 666 übersetzt رداء, واردية. Im 1. Comm. zu Hoh. 5,7, p. 8: בלי קדר מלחפה כמו צעיף, d. i. ملحفة, Umhülle, Plaid.

רמכים Esther 8,14: הן הסוסיות וכן בלי ישמי (Stute رمكة) שרוב מתכונתה כדרך ל' הקדש. — Abulwalid nach Handschr. R. 681: بنى الرماك والرمك جنس البغال.

שבכה Hiob 18,8: בלי קדר כמו רשת. — Ibn Kor. 87 und Abulw. 698 übers. شبكة.

משזר Exod. 36,8: בלשון ישמעאל. — Abulw. 713. مشزور اى مفتول.

שמים Gen. 1,1: וטעם שמים גובה ומעלה וכן בלי ישמעאל שרובה על מתכונת ל' הקדש. سماء Höhe, Himmel.

שקמים Amos 7,14: ושקמים פרי דומה לתאנים ואיננו במקומות האלה ובלי ישי נמין (l. נמיז) גם שקם. — Abulw. 746: هو الجميز; das von I E. ebenfalls angeführte شقم nennt er deshalb nicht, weil es eine Dattelart bedeutet.

Zuweilen bringt I. E. in seinen Worterklärungen den arabischen Ausdruck für das zu erklärende Wort. Z. B. Gen. 30,14 דודאים=يبروح: Exod. 1,3 שדי = القهار; Exod. 8,2 التمساح, nach Vielen = צפרדע (s. Saadja zu ψ 78,45, Beiträge I, 57); Exod. 16,31 كسبر = גד (Abulw. 123 schreibt الكزبرة); Exod. 28,20 بلور = שהם; Lev. 2,1 und Exod. 29,2 سميد = סלת; Lev. 11,13 عقاب = עזניה; Amos 5,8 כימה=سهيل; Exod. 31,3 החכמה = الحكمة, התבונה = الفكرة, הדעת = التخيّل. — S. auch die im Namen Saadja's gebrachten arabischen Worterklärungen im Comm. Gen. 27,42; ib. 37,25; Exod. 12,22; ib. 28,20, 36, 39; 30,24; Lev. 11,13, 18; Amos 5,22.

Im Comm. Gen. 16,14 erwähnt er (zu באר לחי ראי) den Brunnen زمزم, zu dem die Araber in jedem Jahre wallfahren. — Im Comm. Gen. 41,10 bemerkt er zum Worte פרעה: „Auch heute heisst jeder über die Araber herrschende Grosskönig Fürst der Gläubigen (נגיד המאמינים, امير المومنين)." — Im Comm. Chaggai 2,21: Die Ausdrücke dieser Stelle sind bildlich zu nehmen, „so wie man in arabischen Ländern noch heutzutage bei bösen Kriegsnachrichten zu sagen pflegt: Die Welt ist zerstört (נהפך העולם)."

V.

Übersicht der von I. E. angeführten sprachwissenschaftlichen Autoritäten.

Diese Übersicht beschränkt sich auf jene Schriftsteller, die Ibn Esra in der Einleitung zu Môznajim als die „Ältesten der heiligen Sprache“ — זקני לשון הקדש — in chronologischer Folge aufzählt. An die Spitze jeder Nummer ist der bezügliche Passus der genannten Einleitung im Wortlaute gestellt. Von näheren literaturgeschichtlichen und bibliographischen Daten über die einzelnen Schriftsteller musste hier abgesehen werden; es sei besonders auf die oben S. 5, Anm. 15 erwähnten Arbeiten verwiesen, sowie auf die betreffenden Artikel in Steinschneiders Catalog der Bodlejana.

1. Saadja der Gaon (1. Hälfte des 10. Jhdts).

רב סעדיה מפיתום ראש המדברים בכל מקום אגר ספר האגרון וס׳ לשון עברית וס׳ צחות.

Die auszeichnende Charakteristik Saadja's mit dem im Talmud (Berach. 63b und Par.) auf Jehûda b. Ilai angewendeten Ausdrucke adoptirte auch der jüngere Zeitgenosse I. E.'s, Salomon Parchon und nannte Saadja als Sprachforscher und Exegeten (Machbereth, ed. Stern 54a): ראש המדברים ותחלת המפרשים. Seine gramm. und lexicalischen Arbeiten citirt I. E. sonst nirgends; auch sagt er nicht, woher er die Angabe geschöpft, dass Saadja die Pronomina mit einem eigenthümlichen Terminus bezeichnete (s. oben S. 108). Von der Schutzschrift, mit welcher I. E. den Gaon gegen die Kritik Dûnasch's vertheidigte, war oben S. 7 f. die Rede. In den Bibelcommentaren I. E.'s ist Saadja — gewöhnlich nur הגאון genannt — wol der am häufigsten citirte Autor, besonders in den Commentaren beider Recensionen zu Genesis und Exodus. Eigentlich Grammatisches führt I. E. fast gar nicht von S. an (s. oben S. 38, 45, 69, 105, 109, 135) aber viel Lexicalisches. Der Angriff I. E.'s auf die Willkürlichkeit mancher Worterklärungen des Gaon ist in meiner Abhandlung über I. E.'s Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar, S. 29—36, beleuchtet worden.

2. *Der Anonymus aus Jerusalem.*

וחכם ירושלמי לא ידעני שמו גם הוא תקן בדקדוק הלשון שמנה ספרים כספירים יקרים.

Den Namen eines dieser acht Werke des Anonymus hat Moses Ibn Esra erhalten; er nennt das Muschtamil eines رجل مقدسي und bemerkt, dasselbe enthalte viel Nützliches, sein Verfasser habe aber noch nicht die Natur der schwachen Laute erkannt (Neubauer, Notice, 155 f.). Auch Jehuda Ibn Balaam citirt eine Behauptung des המדקדק שהיה בבית המקדש (Munk, Notice sur Aboulw. p. 43). I. E. citirt ihn einige Male in den Commentaren zu Jesaia (28,12 über מרגעה, s. oben S. 106; 49,25, dass יריבך Verbum sei, was I. E. mit יריבי ψ 35,1 widerlegt) und zu den Psalmen (44,10, vor אף sei ב zu ergänzen; 49,11, Rechtfertigung des Plur. נדמו neben dem Sing. נמשל) als הירושלמי oder המדקדק הירושלמי. Dunkel ist der Sinn des Citates im 1. Comm. zu Gen. 1,2 (ed. Friedl. p. 12): ואין צריך (Deut. 32,21) מרחפת כמו על גוזליו ירחף (לומר) להוסיף רוח אחרת כאשר אמר המדקדק הירושלמי.

3. *Adônim (Dûnasch) b. Tamim* (*10. Jhdt.*).

ור׳ אדונים בן תמים הבבלי עשה ספר מעורב מלשון עבר וערב.

Die erste Ausg. des M liest und punktirt unrichtig: מלשון עֶרֶב וָעֶרֶב. Dies hat schon Heidenheim, nicht erst (wie Steinschneider, Bibliogr. Handbuch p. XIII, A. 11, berichtet) Dukes und Munk, zu עבר וערב verbessert. Die arabisirende Richtung Ben Tamims beweist seine von I. E. angeführte Annahme von Diminutivformen (s. oben S. 82). Eine exegetische Bemerkung von בן תמים המזרחי bezeichnet I. E. im Comm. Gen. 38,9 als פירוש שנעון.

4. *Jehuda Ibn Koreisch* (*Anfang des 10. Jhdts.*).

ור׳ יהודה בן קריש ממדינת תאהרת כתב ספר היחש וקרא שמו אב ואם וראוי לנהוג בו דרך כבוד.

Der von I. E. angeführte Buchtitel beweist, dass ihm von Ibn Koreisch's Werke über die Verwandtschaft des biblischen Wortschatzes mit dem Syrischen (Aramäischen), der Mischnasprache und dem Arabischen (in Form eines Sendschreibens an die Gemeinde von Fâs, herausgegeben von Bargés und Goldberg, Paris 1857), der dritte Theil als besondere Schrift mit besonderem Titel vorlag: der Name אב ואם ist

dem ersten Artikel dieses Theiles (אבי ואמי) entnommen, der andere Name ס׳ היחש bedeutet dasselbe, was die Überschrift des 3. Theiles: פי אשתראך אלערבי באלעבראני. I. E. nennt Ibn Koreisch als Vertreter der älteren Wurzeltheorie (s. oben S. 87). Im Comm. Exod. 1,16 verwirft er seine Ansicht, dass אבנים von בנים stamme; im Comm. Amos 6,10 (Dukes, Beiträge II, 117, A. 6 hat unrichtig Joel statt Amos) citirt er die Ansicht I. K.'s dass מסרפו soviel sei als mütterlicher Oheim, dieselbe Ansicht, die Abulwalîd, Wörterbuch 494,7 anonym anführt: وقيل خالة. Die zwei Citate aus I. K. in Sj N. 104 (zu Jes. 38,23 und Zach. 11,13) sind Dûnasch entnommen (Kritik gegen Saadja N. 148, wo nach ונדופה — wie aus Sj ersichtlich —, ebenfalls zu lesen ist: אמר בן קריש). — Bei Worterklärungen nach dem Arabischen scheint I. E zuweilen I. K. gefolgt zu sein, s. Beilage IV.

5. Menachem b. Saruk (10. Jhdt.).

ור׳ מנחם בן שרוק ספרדי גם הוא חבר ספר מחברת ונמצאו בו דברים נחומים.

In Sb 25b nennt I. E. Menachem als Hauptvertreter der alten Wurzeltheorie (vgl. Sb 41b, s. auch oben S. 87). In der Einleit. des Jesôd polemisirt er gegen ihn als Vertreter der Annahmen von entgegengesetzten Bedeutungen desselben Wortes (s. oben S. 78). Im Comm. Jes. 59,16 citirt er seine Erklärung von וישתומם nach שתם Num. 24,3 (s. Machb. 183b). Im Comm. Exod. 6,3 heisst es: ומלת נודעתי מבנין נפעל ואיננו כמו הודעתי כדברי מנחם; damit will I. E. sagen, das Men. die angeführte Ansicht abgewiesen habe (nämlich im Art. דע p. 66b, wo sie im Namen älterer Exegeten, אנשי פתרון, gebracht wird). Den exegetischen Excurs Menachems im Artikel כלאים (Machb. p. 105) citirt I. E. dreimal: Comm. Deut. 22,9; Comm. Chaggai 2,12; Jesôd Môra c. 8 Ende. — Unbegreiflich ist, wie S. Gross, Menachem b. Sarûk p. 70 f. sagen kann, dass Men. von I. E. „im Sefat Jeter an zahlreichen Stellen" citirt wird; im Sj wird Men. gar nicht erwähnt.

6. Adônim (Dûnasch) b. Labr it (10. Jhdt.).

ר׳ אדונים בן לברט מערבי ממדינת פאס גם הוא משיב דברים נכוחים.

Mit dem Worte משיב spielt I. E. auf den Titel der beiden kritischen Schriften Dûnasch's an, seiner תשובות gegen Menachem und gegen Saadja. Wie I. E. den Letzteren im Sj vertheidigt, ist oben (S. 7 f.) gezeigt worden. I. E. scheut dort die starken Ausdrücke nicht. Er sagt

in dem einleitenden Absatze von D.: תחלת דברי פיהו סכלות, weil er das Verbum פתר nach I. E.'s puristischer Ansicht unrichtig für פירש oder ביאר angewendet habe; in N. 81 spricht er von טפשות ר׳ אדונים und in N. 52 sagt er: ספרו ראוי להשרף (s. mein A. I. E.'s Einleitung p. 31, A. 1), weil D. רעיך ψ 139,17 als „Deine Freunde, Genossen" erklärt habe, was eine Blasphemie wäre. Die Dûnasch-Citate im Bibelcommentar gehen alle auf die Schrift gegen Saadja zurück: Zu Comm. Exod. 3,2 (להבת = לבת) und ebenso Comm. Jes. 5,30 (צהר = צר) s. N. 152; zu ψ 9,1 (לבן) s. N. 44; zu 9,7 (רבות) s. N. 129; zu ψ 42,5 (אדדם) s. N. 15. — Mit Anerkennung erwähnt I. E. in Sb 25b das Streben D.'s, die Schranken der alten irrigen Wurzeltheorie zu durchbrechen (s. oben S. 87).

7. Jehuda Ibn Chajûǧ (Ende des 10., Anf. des 11. Jhdts.).

וליהודה בר ר׳ דוד מערבי ממדינת פאס הנקרא חיוג חכם הראשי הלשון רב על כל חושבי מחשבות. ומחשבתו הולידה ארבעה ספרים והם ספר הנוה וספר הכפל וספר הנקוד וספר הרקחה והילדים האלה ארבעתם נתן בהם אלהים חכמה (Dan. 1,17)

Die vierte der hier aufgezählten Schriften ist nicht erhalten. Die ersten drei hat Ibn Esra selbst in's Hebräische übersetzt (s. oben S. 5 f.). I. E. hat die Verdienste Ibn Chajûǧ's um die Erkenntniss der hebräischen Sprache in schwungvoller Weise gefeiert (s. oben S. 87); er nennt ihn sehr oft המדקדק הראשון, einmal (Z 47a) המדקדק הגדול. In den grammatischen Schriften führt er sehr oft die Ansichten I. Ch.'s über Einzelheiten der Grammatik an, theils billigend, theils auch verwerfend; seltener sind die Anführungen in den Commentaren. Ausser den schon in den Text gegenwärtiger Abhandlung aufgenommenen Citaten aus Ibn Chajûǧ [1]) sind bei I. E. noch folgende zu finden. Z 1b die Ansicht über das ו von מחטו Gen. 20,6 (D. 13, N. 11). Z 6a billigt I. E. den Spott Moses Ibn Ǧikatilla's über I. Ch.: בעבור שאמר בספרו כי העברים לא יהלו בנה ולא ישלימו בנע (s. D. 4, N. 4), indem das nicht Eigenthümlichkeit des Hebräischen sei, sondern von aller menschlichen Rede gelte. Z 39a, die Meinung, dass in יריבי ψ 35,1 die Wurzel ריב in ירב umgekehrt sei (D. 91, N. 55). Z 51a (s. auch Comm. Exod. 7,5) die Erörterung des Unterschiedes zwischen וְיָדעוּ und וִידְעוּ (s. oben S. 17).

---

[1]) S. oben S. 37. 65, 88, 92. 93. 98. 104. 106, 116. 124, 131.

Im Comm. Gen. 41,51 verwirft I. E. die Ansicht, dass נשני eine Form wie הנני sei und von נשש komme (D. 165, N. 113). Im Comm. Jes. 14,20 verwirft er die Ansicht, dass תחד zu יחד gehöre (D. 32, N. 16); es stamme vielmehr von אחד (anders im Comm. Gen. 49,6; s. ob. S. 93). Im Comm. Jes. 49,5 (ebenso Comm. Exod. 21,8 und Jesôd p. 15) führt er die Ansicht I. Ch.'s an, dass לא manchmal für לו stehe (D. 13, N. 11). Comm. Hab. 2,19 gegen die Ableitung des Wortes דומם von דמם (D. 154, N. 107). Comm. ψ 137,2 gegen die Ableitung des Wortes תוללינו von תלל (D. 177, N. 119). Im kurzen Comm. zu Exod. 2,4 (s. oben S. 5, Anm. 19) citirt er die Ansicht, dass ותתצב aus ותתיצב geworden (D. 51, N. 29). Manchmal muss man in den Anführungen I. E.'s ר׳ יהודה המדקדק als verschrieben aus ר׳ יונה המדקדק erklären, da sich die betreffenden Citate nur bei Abulwalîd nachweisen lassen. Ausser der oben (S. 76, Anm. 2) angeführten Stelle s. noch den kurzen Comm. Exod. 9,20 (p. 21): die Ansicht dass לא = טרם (im längeren Comm. citirt dies I. E. im Namen Raschi's) findet sich bei Abulw., Wörterbuch 268,25. Nicht nachzuweisen ist das Citat über לחפשי, Comm. Exod. 21,2. Umgekehrt findet sich auch bei I. E. ר׳ יונה verschrieben statt ר׳ יהודה, s. oben S. 42, 105. Das einzige nicht grammatische Citat I. E.'s aus Ibn Chajûg ist das im Comm. ψ 102,27 (vgl. Comm. Jes. 65,17) und ist vielleicht dem ס׳ הרקחה entnommen (Derenbourg, Opuscules, p. XI). Es verdient als merkwürdiges Fragment einer gewiss umfassenderen philosophischen Anschauung des grossen Grammatikers besondere Beachtung; es lautet im Comm. zu Jesaia: טעם בריאת שמים וארץ על הפרטים; im Comm. zu ψ 102: הכללים שמורים לעד לעולם והפרטים יאבדו.

8. *Hâi (Hâja) der Gaon* (*erstes Drittel des 11. Jhdts*).

ואדונינו רב האיי גאון אסף ספרי המאסף מלא (הוא .Heid) וכליל יופי.

I. E. erinnert an eine etymologisirende Worterklärung Hâi's, um die Pflicht, die verschiedenen Bedeutungen einer Wurzel mit einander in Zusammenhang zu bringen, einzuschärfen (s. oben S. 78). Auch sonst citirt er meist Worterklärungen von ihm, zweimal im Gegensatze zu der Erkl. Saadja's, über התאשש Jes. 46,8 (vgl. Sj N. 48) und über מריא Amos 5,22 (im Comm. Jes. 1,11 ist Hâi als הגאון citirt) S. ferner über תסמר Comm. Hiob 4,15 und סד ib. 13,27, welche Worte Hâi aus der Sprache der Mischna erklärt habe; Comm. ψ 58,10 (יבינו aus dem אבינה der Mischna); Comm. Hiob 21,32 (גדיש mit dem arabischen قبّة

wiedergegeben); ib. 6,10 (אסלדה sei לשון הגבהה); ib. 37,20 (zu יבלע als Subject zu ergänzen השמיש. s. oben S. 143, A. 5). — Im Comm. Exod. 28,8 citirt I. E. gegenüber einer Erkl. Raschi's aus תשובת רבנו האי eine Erörterung Hâi's über Urim und Tummim.

9. *Abulwalîd Merwân Ibn Ĝanâch (erste Hälfte des 11. Jhdts.)*

ור׳ יונה הרופא בן גאנח ממדינת קורדובה השלים ספרים שבעה והשביעי ספר השרשים והלו מחמדים.

Die von I. E. hier erwähnten sieben Schriften Abulwalîd's sind: 1—5. Die kleinern kritischen und polemischen, die, mit Ausnahme des einen nur in wenigen Fragmenten erhaltenen Kitâb-attaschwir, nun in der glänzenden Ausgabe Jos. und H. Derenbourg's zugänglich sind (Opuscules et traités etc., Paris 1880). 6. Der erste Theil des Hauptwerkes Abulwalîds, mit dem besonderen Titel Kitâb al-luma (hebr. הרקמה); 7. (nach I. E.'s eigener Angabe) das Wurzelwörterbuch Kitâb-al-usûl, nun ebenfalls in der schönen, aber leider aller die Benützung erleichternden Zuthaten entbehrenden Ausgabe Neubauer's zugänglich. Das letztere Werk citirt einmal I. E. ausdrücklich, im Comm. Deut. 26,5, wo er in Bezug auf das Wort מתים bemerkt: ור׳ יונה דקדק אותה מלה באר היטב בערך מתה; er meint damit den betreffenden Artikel des Wörterbuches (p. 396 f.). Auch das Buch Rikma erwähnt er mehrere Male, doch ohne den Namen desselben, und auch den Namen des Verfassers verschweigend; dort nämlich, wo er über das Buch das Verdammungsurtheil ausspricht, weil Abulwalîd in demselben für zahlreiche Stellen der h. Schrift die Verschreibung eines Wortes an Stelle eines anderen angenommen hat: Z gegen Ende; Sb 9b; Comm. תה׳ 77,3; Comm. Dan. 1,4. S. Näheres in meiner Abhandlung über Abr. I. E.'s Einleitung p. 30 f. — Sonst nennt I. E. in seinen zahlreichen Anführungen Abulwalîd'scher Meinungen nur den Namen des Letzteren, und zwar nennt er ihn bald ר׳ יונה, bald ר׳ מרינוס. Zu dem Umstande, dass er den letzteren Namen in den in Frankreich geschriebenen Werken anwendet (s ob. S. 21), ist als wichtige Angabe zu vergleichen die Äusserung D. Kimchi's (Michlôl, Abschnitt von den Functionsbuchstaben, p. 38a ed. Lyk): והמורה בן גאנח והוא הנזכר תמיד בספר הזה ר׳ יונה וכן הוא נזכר בפי האנשים ר׳ מרינוס; es bleibt jedoch fraglich, ob diese Popularität des Namens Marinus im südlichen Frankreich nicht erst Folge seiner Anwendung bei I. E. war. Die Abulwalîd-Citate bei I. E. seien

im Folgenden in zwei Gruppen geordnet, A) die durch I. E. verworfenen und widerlegten und B) die gebilligten oder einfach referirten Ansichten [1]. Bei den Nachweisen der Citate in Abulwalîd's Schriften bedeutet R. das Buch Rikma ed. Goldberg, Wb. das Wörterbuch, ed. Neubauer. Bei einigen Citaten gelang es mir nicht, die Stelle in R. oder Wb. zu finden.

A. Ansichten Abulwalîd's, die I. E. in seinem Namen citirt und verwirft: M 24a, ebenso Sb 44b. Das ה in הנגלה, I Sam. 2,27, ist nicht als Fragepartikel zu betrachten (R. 43). — Z 13b. Abulw. verspottet Diejenigen, die רישה Jer. 50,11 von דשא Gras ableiten („die grasende"); hierauf I. E.: ואני אלענ עליו, die Unhaltbarkeit der Ableitung von דויש beweisend (R. 45). — Z 19b (vgl. Sb 35b und, ohne Abulw. zu nennen, Comm. ψ 66,5). Abulw. fasste das Wort עלילה ψ 66,5 als Attributivum mit paragog. ה auf; der Stamm sei עלל gleichbedeutend mit עלה, wie im Nomen מעל Neh. 8,6, das so zu עלל(=עלה) gehöre, wie מרך (Lev. 26, 36) zu רכך; darauf sagt I. E. zu Beginn seiner Widerlegung spottend: ומי יתן ויהיה מרך בלבבו ולא תמעל ידו לכתוב כי יקרא השם על דרך שמות הנקבה (R. 39 und 210). — Z 28a. Das ך in כערכך Lev. 27,12 ist paragogisch (R. 30). — Sb 32b. יעערו Jes. 15,5 ist aus עור nach dem Muster יפעפלו [2]) gebildet (Mustalhik, Art. עור Ende, p. 102, Wb. 512,27 ff.).—Sb 37b. משור פר ψ 69,32 ist soviel als מפר שור.— Comm. Gen. 3,8 (auch 1. Rec., p. 15). Zu מתהלך ist אדם als Subject zu denken. — Ib. in Bezug auf Gen. 2,17 (anonym angef. in der 1. Rec. zu Gen. 2,17, p. 37). Unter יום sind 1000 Jahre zu verstehen; dies bez. I. E. als דרך דריש. — Comm. Gen. 40,43. אברך ist Inf. Hiphil wie אשכם Jer. 25,3; nach I. E. sind beide Wörter als Futurum in der 1. Pers. sing. zu erklären (R. 44, Wb. 114,11 ff.). — Comm. Exod. 1,10 (in beiden Rec.). ועלה ist euphemistisch gesagt statt ועלינו (s. auch Raschi z. St.). — Comm. Exod. 6,3. Das ו in ושמי ist Schwurpartikel; darauf I. E.: וכו"או הזה לא מצאנו בלשון הקדש (hier hat I. E. die Erörterungen Abulwalîds in R. 34 und 217 in Folge flüchtigen Lesens, oder weil er nach dem Gedächtniss citirte, schlecht wiedergegeben, da Abulw. vom ב in באל, nicht vom ו in ושמי sagt, es bedeute den Schwur, s. die Bemerkungen

---

[1]) Nicht aufgenommen sind in diese Liste die schon oben berührten Citate; für die erste Gruppe s. oben S. 58, 60, 64, 74, 76, 82, 92, 94, 98, 100, 102, 112, 141, für die zweite s. S. 66, 81, 84, 100, 105, 106, 111, 115, 124, 126, 144.

[2]) So ist statt יפעפעו zu lesen.

Kirchheim's an den angef. Stellen und im Nachtrage p. 247 f.). — Comm. Exod. 14,20. ויאר ist so viel als ויחשך, ebenso אור in ψ 139,11 = חשך, vgl. אור לארבעה עשר in M. Pesach. I,1; hierauf I. E. (vgl. oben S. 78): והמפרש הזה משים חשך לאור ואור לחשך כי לא יתכן בכל לשון שיהיה פירוש מלה אחת דבר והפכו אם לא היה על דרך כנוי, dazu I K. 21,13 als Beispiel (Wb. 28,12 ff.: ... في صلة معنى الاوّل, ebenso Mustalhik p. 64, danach ist Anm. 17 oben S. 79 zu ergänzen). — Comm. Exod. 18,10. ברוך ist nach dem Muster von שבול gebildet und vom Piel abgeleitet. (In R. 65 fehlt ברוך unter dem auch שבול enthaltenden Muster פעיל, im Wb. 113 f. unterscheidet Abulw. ברוך gesegnet (von Menschen) und ברוך gepriesen (von Gott), doch spricht er sich nicht über die Form des Wortes aus; von der ersten Bedeutung sagt er sogar, ganz im Sinne von I. E.'s Auffassung, das Wort sei dem Kal entnommen: (مأخوذة من بنية خفيفة). — Comm. Exod. 22,17. Das ה in מכשפה ist paragogisch, nicht Femininzeichen (Wb. 334,5). — Comm. Exod. 34,9. כי ist = על פי אף (Wb. 314,30 f., Anfang des Artikels כי). — Comm. Lev. 6,14. תפיני ist so gebildet wie דוכיפת; darauf I. E.: וזה משקל מעוקל (R. 63, Muster פועיל, Wb. 768, 8 ff.). — Comm. Lev. 11,14. I. E. rechtfertigt hier die talmudische Erklärung, dass ראה Deut. 14,13 identisch sei mit דאה Lev. 11,14, gegen den Einwand Abulwalids: וסרה טענת ר׳ יונה שאמר איך יתכן לומר השמר לך מהאריה והליש. (Im Wb. 657,10 ff., am Schlusse des Artikels ראה, sagt Abulw. nach einer längeren Erörterung: „Wenn ראה mit דאה identisch wäre, müsste es, da דיה=דאה, auch mit דיה identisch sein, in Deut. 14,13 wäre dann ein Vogel unter zwei verschiedenen Namen verboten; dergleichen anzunehmen wäre schon für menschliche Rede unpassend, wie erst für Gottes Wort. Es ist als ob Jemand sagte: hüte dich vor dem Löwen und dem Leuen, da doch beide Worte dasselbe bedeuten." وهذا ما لا يصلح مثله بالمخلوقين فكيف بالخالق عزّ وجلّ فانّه من العبث ان يقال ايّاك والاسد وعنبسا وعنبس هو الاسد نفسه فهذا بيّن.) — Comm. Lev. 14,3. נרפא נגע הצרעת מן הצרוע stehe umgekehrt für: נרפא הצרוע מנגע הצרעת; darauf I. E.: ולמה נהפוך דברי אלהים חיים מפני חוסר דעתנו, s. oben S. 141 f. A. 24 (R. 210). — Comm. Lev. 20,5. ובמשפחתו bedeutet nicht die Familie des Schuldigen, sondern הדומה אליו, darauf I. E.: ומי הביאנו בצרה הזאת. — Comm. Deut. 12,2. Vor את אלהיהם ist ו zu ergänzen (R. 215). — Comm. Deut. 29,18. Der Sinn der Worte למען ספות הרוה את הצמאה ist: בעבור שיראה שיכלה החם

עם הרשע על כן יחשוב בלבו רע, (Wb. 489 längere Erörterung der Stelle, die angeführten Textworte werden so umschrieben: (من اجل هلاك الصالح مع الطالح). — Comm. Amos 3,15 (vgl. Comm. Jes. 13,10). Unter בתי השן ist der eine Elfenbeinpalast des Königs Achab (I Kön. 22,39) nebst den angebauten Gebäuden zu verstehen, ebenso wie unter וכסיליהם (Jes. 13,10) nur das eine כסיל genannte Sternbild gemeint ist nebst den benachbarten Sternen; darauf I. E., wie oft, dem guten Witz zu Liebe die Urbanität unterdrückend: ואני אומר אם כסיל אחד בשמים רבים הם בארץ והוא אחד מהם (R. 168, Wb. 327,9 ff.). — Zach. 7,14 ואסערם. Wie Abulw. dies anomale Wort erklärt, ist aus der wahrscheinlich corrumpirten Angabe I. E.'s nicht zu ersehen; in R. 204 erklärt er es als Kal, in Wb 487,16 f. als Niphal. — Comm. ψ 40,8. Der Vers zielt auf die begeisterte Annahme der Gebote am Sinai (Wb. Art. אז, 29,20 ff.: يشير بهذا الى بدار الامّة لطاعة باريها فى كل ما يامرها به وذلك فى موقف הר סיני حين قالت כל אשר דבר ה׳ נעשה ונשמע). — Comm. ψ 49,8. אח ist soviel als אחד (Wb. 32,22 ff.). — Comm. ψ 143,9. אליך כסיתי bedeutet soviel als בך חסית (Wb. 326,24). — Comm. Ruth 4,4. יגאל steht für תגאל (R. 191).

B. Ansichten Abulwalîds, die I. E. einfach anführt, oder ausdrücklich billigt: Sj N. 67. תלפיות von אלף lehren (weder im Mustalhik noch im Wb. s. v. אלף, auch nicht R. p. 30). — M 18a. אתם I K. 9,6 steht für אתה (R. 169). — Comm. Gen. 44,5. בו bed. soviel als בעבורו (R. 33). — Comm. Exod. 5,21. הבאשתם את ריחנו bed.: שבנו נבאשים ונמאסים בעיניו בריה רע (Wb. 79,33 غيّرتما حالنا وافسدتماها). — Ib. 9,17. מסתולל = מתחזק, vgl. מסלות II Chr. 9,11 wofür die Parallelstelle I K. 10,12 מסעד hat (Mustalhik 206 f., Wb. 483 f.). — Ib. 12,22. אגדה stammt von גדד (dies ist weder in R. 28, noch im Mustalhik p. 179, noch im Wb. s. v. גדד zu finden, vielmehr hat Wb. 19,15 das Wort unter אגד). — Ib. 15,9. תמלאמו = תמלא מהם (Wb. 357,1, R. 165). — Ib. 16,20. וירם gehört zum Subst. רמה (Wb. 680,7). — Ib. 18,14. מדוע ist eine zusammenges. Partikel = מה ידוע, מה דעתך (s. ob. S. 115, A. 16) — Ib. 21,18 (vgl. Comm. Joel 1,16). אגרוף gehört zum Verbum גרף, Ri. 5,21 (R. 28, Wb. 149,22; die Worte וככה בלי ערבי beziehen sich auf das Verbum جرف, das Abulw. hat). — Comm. Num. 13,30 ויהס = אמר הסו (Wb. 179,14 ff.). — Ibid. 16,1. לקח לקום על משה (Wb. 357,23 ff. اخذ קרח وفلان وفلان يقاومون موسى ويناصبونه mit Benützung einer arabischen Analogie). — Comm. Jes. 5,14 (ועלז): לקצת המתים (l. שיארע) שאירע כדרך השחוק הוא

בעת המות (Wb. 528,9 ff. hat in Bezug auf Jer. 51,39 והשכרתים למען יעלזו die Erklärung, welche I. E. im Namen Abulw.'s auch auf ועלז anwendet; doch ist dort nicht vom „Lachen“ in der Todesstunde die Rede, sondern es wird das gleichlautende arabische Verbum herbeigezogen: والعلز بفتح العين واللام رعدة تاخذ المشرف على الموت وتاخذ المريض ايضا لضعف قوّته, was Kimchi s. v. עלז so übersetzt: (היא רעדה שאוחזת המשקיף על המות ואוחזת החולה גם כן בעבור חלישות גידיו). — Ib. 27,3. פן יפקיד ist soviel als לא יפקוד und יפי steht an Stelle von אפקוד (Wb. 575,7 ff. und 580,30 ff.). — Ib. 30,16. ננוס gehört zu נס (Mustalhik p. 89). — Ib. 44,13. המקצוע רמז לשרשים (Wb. 642,17). — Ib. 54,15. גור יגור hat die Bedeutung: sich verbinden, vgl. ממגורות, Joel 1,17 (Wb. 129,5 ff.). — Ib. 56,10 הזים sind nach dem Targum die Schlafenden, d. h. die Hunde, die mehr als alle Thiere zum Schlafe geneigt sind (Wb. 173,12 ff. وقال فيه ال תרגום ניימין שכבין وهو وصف لل כלבים وذلك انّ الكلب ناعس ابدا حتى ان العرب تضرب به المثل مثل كنعاس الكلب ويقولون هو انوم من الكلب). — Comm. Hosea 2,14. אתנה = אתנן (Wb. 765,10). — Ib. 2,18 אפלו שם שהוא ספק כמו בעל שהוא שם ע״ז . . . לא תזכרי עוד. — Ib. 11,4. אוכיל ist Fut. Hiphil = אאכיל (weder in Mustalhik, noch im Wb. s. v. אכל findet sich diese Erklärung; hingegen steht אוכיל in R. 64 als erstes Beispiel der Nominalstammbildung פועיל, wie I. E. selbst das Wort erklärt). — Comm. Joel 1,17. Erkl. der Wörter עבשו, פרודות und מגרפות (Wb. 501,4 ff. und 584,27 ff.). — Comm. Ob. v. 7. בו ist s. v. a. ממנו (dieses Beispiel findet sich in dem Absatz über die Vertretung von מן durch ב, R. 31 f., nicht). — Ib. v. 20. חל ist identisch mit dem gleichen Worte in Echa 2,8 (Wb. 222,15 wird das Wort in Ob. mit חיל Heer erklärt und übersetzt هذا الجمهور). — Comm. Jona 4,8 (vgl. Kimchi, Wb. s. v. חריש). חרישית bed. „betäubend“: שהיתה חזקה ומשמעת שאון עד שתחרישנה האזנים (Wb. 252,8 ff. wird das Wort von חריש, Pflügezeit abgeleitet: ويمكن ان يكون من هذا المعنى רוח קדים חרישית على النسبة الى الفصل الذى يكون فيه ال חריש وهو فصل بارد يابس فكانت تلك الريح باردة يابسة فزادت فى اذاه). — Comm. Micha 5,13. עריך bedeutet „Feinde“ wie ערך, I Sam. 28,16 (Wb. 512,16 bringt bloss aus I. Chaj. die Beispiele für diese Bedeutung, darunter aber nicht das Wort aus Micha). — Comm. Micha 7,3. Sowie Abulw. לאבן Gen. 11,3 mit תחת אבן erklärt, so ist להיטיב = תחת היטיב (R. 18). — Comm. Nachum 2,5.

ישתקישקו ist soviel als ישוק אל ישוק יכו (sowol in Mustalhik 234, als im Wb. 742,29 ff. eine andere Erkl.) — Comm. Zach. 2,5. ואומר = ויאמר. — Comm. ψ 49,15. מזבול לו bedeutet: „die Ordnung des Himmels waltet über jeden Einzelnen." — Ib. 74,8. נינם gehört zu הונה bedrücken (Wb. 285,20). — Ib. 80,1. עדות bed. soviel als עדי Schmuck (Wb. 505,20 f.). — Ib. 111,2. הפצירם ist so gebildet wie זרניהם, von חֵפֶץ (Wb. 241,20 f.). — Ib. 119,3. אף hat dieselbe Bed. wie in Hiob 4,19 (im Wb. 63, Art. אף steht dieses Beispiel nicht).

Ausser den bisher nachgewiesenen Citaten lassen sich noch viel mehr Anführungen Abulwalîd'scher Ansichten bei I. E. aus dem Wörterbuche des Ersteren oder sonst nachweisen, bei denen aber I. E. den Namen des Autors nicht genannt hat. Überhaupt ist bei einer Bearbeitung der lexicalischen Bestandtheile der Commentare I. E.'s eine stete Vergleichung Abulwalîd's unentbehrlich. — Hier sei nur noch bemerkt, dass unter dem מדקדק גדול im Comm. ψ 10,8 Abulwalîd zu verstehen ist, s. Wb. 227 f.

10. Salomo Ibn Gabirol (erste Hälfte des 11. Jhdts.).

ור׳ שלמה בן גבירול ממדינת מאלקה א״ג מחברת שי״ה שקולה ולא ישקל כסף מחירה, והיא ארבע מאות חרוזים.

Hieher gehört nur die Anführung einer Erklärung des Wortes תלפיות, Hoh. 4,4 im Namen von ר׳ שלמה בן יהודה (Sj N. 67). Im Abschnitt von den Versmassen Z 10b nennt I. E. „den Spanier R. Salomo" als Urheber von Metren, wie er daselbst auch ohne I. Gab. zu nennen, aus seinen Gedichten Musterverse nimmt. Im Bibelcommentare citirt er — meist philosophische — exegetische Anschauungen von Ibn Gabirol an folgenden Stellen: Gen. 3,1; ib. 3,21; ib. 28,12; Num. 21,28 (wo für ר׳ שמואל zu lesen ר׳ שלמה); Jes. 43,7; Dan. 11,31. S. auch C. ψ 16,2.

11. Samuel Ibn Nagdela, der Fürst (erste Hälfte des 11. Jhdts.).

ור׳ שמואל הנגיד ממדינת קורדובה הקק ספר העשר והוא גדול מכל הספרים הנזכרים ואין למעלה ממנו.

Im 1. Cap. des Jesôd Môra spricht I. E. von 22 grammatischen Schriften Samuels. Ausser den schon berührten Ansichten Samuels, die I. E. in seinen grammatischen Werken anführt (s. oben S. 75, 89, 92, 99, 106) finden wir in den Commentaren noch Folgendes in dessen Namen angeführt: Comm. Gen. 19,18 (vgl. ib. 33,10). In der Phrase

אל נא ist אל ein Imperativ = הואל; im Comm. Dan. 9,4 bringt er dieselbe Erkl. S.'s für אנא = אל נא. — C. Gen. 49,18. Vor לישועתך ist zu ergänzen ויאמר. — Ib. v. 28. וימרדוהו bed. שמו מררתו כמו מטרה. — Lev. 16,18. Über den zweiten Bock des Versöhnungstages. — Num. 22,7. קסמים bed. den Sold für die Wahrsagung, wegen בידם. — Jes. 32,11. רגזה ist Imperativ. — Joel 1,15 (vgl. Comm. ψ 68,15). שדי = שֹׁדֵד, nach dem Muster דַּיָּן. — Micha 1,7. קבצה = קִבְּצָה mit Beispielen für den Vocalwandel u in i (s. oben S. 64). — Nachum 2,2. נצור ist Infinitiv. — Ib. v. 8. הֻצַּב ist Name der Königin von Niniwe (I. E. rühmt diese Erkl. sehr). — Hab. 2,6. Zu ומכביד עליו עבטיט: שיוסיף לבנות המשכן ולא יצילנו.

12. *Moses Hakkohen Ibn Ĝikatilla (11. Jhdt.).*

ור' משה הכהן ספרדי הנקרא בן גיקטילא ממדינת קורדובא באר ספרי הדקדוק גם הוסיף ענינים לא ידעום הקדמונים. גם הוא חבר ספר זכרים ונקבות.

Das Buch über Masculina und Feminina, arab. كتاب التذكير والتأنيث, rühmt Moses Ibn Esra als ein Werk von kleinem Umfange, aber grossem Werte (Neubauer, Notice p. 202). Einmal citirt es auch I. E. ausdrücklich in M 17b (s. oben S. 84); ausserdem nennt er noch (M 19a) ein ספר הדקדוק von ihm. Er nennt ihn „den grössten Grammatiker" (הגדול שבמדקדקים), M 13b vgl. mit 41b (s. oben S. 92.) und citirt billigend, seltener verwerfend viele Ansichten von ihm in seinen gramm. Schriften. Ausser den schon bisher erwähnten Anführungen (s. oben S. 42, 59, 83, 88, 91, 93, 98, 99, 100, 102, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 129, 131, 135, 141, 156) s. noch Z 19a (הֲמֻלָּה Ez. 1,24 = מִלָּה); ib. 41a (נבל עשור ψ 144,9 ist ein zehnsaitiges Instrument); ib. 43a (über חוסי ψ 2,12); ib. 73b (gegen einige massoretische Versabtheilungen); Sb 28a (קָמַח statt קֶמַח); ib. 44b (טרם bedeutet die Gegenwart, im Gegensatz zu בטרם); Sj N. 72 (über מזרות Hiob 38,32); ib. N. 78 (חשמנים ψ68,32). — Auch in den Bibelcommentaren citirt I. E. viel sprachliche Erklärungen von Mos. I. Gikatilla, aber fast noch mehr — und namentlich zu Jesaia und den Psalmen — über den Inhalt der auszulegenden Stelle. Diese Citate lassen Moses Ibn Ĝikatilla als nüchternen und klardenkenden Exegeten erkennen und verdienten es, zu einer Art exeget. Chrestomathie gesammelt zu werden. Da die Liste dieser Citate bei Dukes (Beiträge II, 182 ff.) weder vollständig noch genau ist, so möge hier nach den biblischen Büchern geordnet eine neue Liste Platz finden:

Gen. 1,26; 3,21 (im 1. Comm. p. 38); 37,20; 41,51; 42,25; 49,6 bis. — Exod. 2,4; 10,12; 13,9; 13,17; 14,14; 15,2; 16,15; 19,1; 22,30; 29,39. — Lev. 4,23; 6,20. — Num. 8,7; 14,45; 20,8; 21,30; 22,13; 28,4 und 11. — Deut. 8,13.

Jesaia 1,6; 1,24; 2,6; 4,2; 6,9; 8,10; 9,18; 10,13; 11,1; 11,10; 11,14; 18,2; 18,7; 24,13; 25,2; 26,20; 27,1; 27,3; 27,5; 28,6; 28,15; 28,29; 29,21; 30,26; 30,28; 32,11; 33,9; 34,2; 35,1,3; 40,1; 47,2; 49,8; 49,18; 51,2: 52,1; 52,11; 54,1; 56,2; 57,9 (ר׳ משה הנגיד?); 61,1; 63,1; 65,2; 65,11; 66,5 (vgl. Sb 40b); 66,11. — Hosea 8,13; 10,8; 13,1. — Joel 1,19; 3,1; 4,1. — Amos 6,11; 7,1. — Ob. 17,20. — Jona 1,6. — Micha 4,11. — Nachum 2,4. — Hab. 2,9; 3,2; 3,14. — Zeph. 1,4; 2,1; 3,1; 3,8; 3,9; 3,18; 3,19. — Chaggai 1,1; 2,9. — Zach. 1,8; 8,10; 9,9; 13,1.

Psalmen 1,1; 2,12; 4,3; 6,3; 7,5; 7,7; 7,8; 7,9; 7,14; 8,1; 8,3; 9,7; 10,3; 10,5; 10,9; 11,7; 16,2; 24,2; 25,1; 26,1; 26,9 27,2; 27,8; 28,7; 29,7; 29,9; 30,7,8; 32,7; 32,9,10; 33,2; 33,7; 34,10; 35,20; 36,7; 37,3; 38,23; 40,7; 42,1; 47,1; 48,13; 48,15; 49,7; 49,15; 50,10; 50,12; 50,21; 53,2; 54,6; 55,9,16; 55,23; 58,2; 60,7; 60,10; 65,6; 68,5; 69,3; 69,19; 69,27; 69,28; 72,10; 73,4; 73,7; 73,10; 73,21; 73,25; 74,3; 74,5; 74,14; 75,7; 76,4; 76,5; 76,11; 76,12; 77,5; 77,11; 77,17; 77,21; 78,20; 78,39; 78,57; 79,11; 80,6; 84,5; 89,1; 89,23; 90,1; 90,2; 90,7; 90,11; 101,2; 102,15; 103,5; 107,43; 108,2; 108,3; 110,3; 110,4; 110,6; 111,10; 113,5; 115,12; 115,16; 116,10; 116,13; 117,1; 118,6; 118,7; 118,10; 118,14; 118,24; 119,8; 119,9; 119,96; 122,1; 132,6; 133,3; 137,2; 137,3; 138,7; 139,3; 139,11; 139,14; 139,15; 139,20; 140,10; 141,3; 141,5; 141,7; 141,10; 142,4,5; 149,6; 150,1.

Hiob 4,10; 5,5; 5,12; 7,5; 11,17; 17,11; 18,9; 36,32. — Koh. 5,11; 9,12; 10,17; 10,18. — Daniel 2,1; 2,9; 10,8; 11,2.

13. *David Haddajjân Ibn Hagar.*

ור׳ דוד הדין בן הגר ספרדי ממדינת גראנטה גם הוא נלוה עליהם ונמלך עליו לבו וחבר ספר המלכים.

Dieser sonst bei I. E. nicht erwähnte Autor heisst bei Moses Ibn Esra: Abu Suleimân Ibn Muhâgir (Neubauer, Notice p. 202).

14. *Jehuda Ibn Balaam* (*zweite Hälfte des 11. Jhdts.*).

ר' יהודה הנקרא בן בלעם ספרדי ממדינת טוליטולה אסף ספרים קטנים.

I. E. citirt ihn in Sj N. 38, ferner an folgenden Stellen seiner Commentare: Gen. 8,$_{12}$. 1. Rec. p. 49; Gen. 49,$_{6}$; Exod. 5,$_{19}$; ib. 30,$_{21}$, kurze Rec. p. 95; Zach. 9,$_{6}$. Psalmen 4,$_{8}$ (s. oben S. 142, A. 24); 7,$_{6}$; 74,$_{7}$; 81,$_{16}$; 84,$_{5}$; 84,$_{8}$; 86,$_{2}$; 88,$_{5}$; 107,$_{29}$; 115,$_{9}$; 144,$_{11}$; 150,$_{6}$. — Ruth, 1,$_{20}$. — Dan. 11,$_{1}$ (משה בן בלעם?).

15. *Isak b. Jasus* (*11. Jhdt.*)

ר' יצחק הנקרא בן ישוש ספרדי ממדינת טוליטולה עשה ספר הצירופים.

Es ist — nach dem Supercommentator Joseph b. Eliezer, s. Grätz. G. d. Jud. VI,53 — derselbe Autor, von dem I. E. ein anderes Werk citirt, um den Titel desselben היצחקי grammatisch zu beanstanden (s. oben S. 74.) Unter diesem Schriftstellernamen היצחקי citirt I. E. einige merkwürdige exegetische Ansichten von ihm: Comm. Gen. 36,$_{31}$; ib. v. 33; Num. 24,$_{17}$; Hosea 1,$_{1}$; Hiob 42,$_{16}$. An der erstgenannten Stelle erklärt er sein Buch für werth, verbrannt zu werden, was er übrigens im Eifer der Polemik auch in Bezug auf Dûnasch's Kritik gegen Saadja (s. oben S. 176) und Abulwalîd's Rikma ausspricht. — Das Epitheton המהביל (Var. המבהיל), welches I. E. Jizchaki ertheilt, hat den Irrthum veranlasst, stets an Jizchaki zu denken, wo I. E. von einem מהביל Faseler spricht, während an den betreffenden Stellen unverkennbar von Abulwalîd gesprochen wird. Der Irrthum ist alt; schon der Eingangs erwähnte Supercommentator stellt zu Gen. 36,$_{33}$ (Oh. Joseph, p. 34a, N. 49) die These auf: מכאן ראיה שהמבהיל שנקרא בכל מקום הוא היצחקי. — Es sei hier bemerkt, dass I. E. noch andere Autoren des Namens Isak anführt, und zwar: 1. den berühmten Isak Ibn Giat, den Spanier, Comm. Deut. 10,$_{6}$, der wol auch unter „Isak dem Spanier", s. oben S. 170, gemeint ist. 2. Isak b. Saul, den Lehrer Abulwalîds, Sj N. 68, Comm. Jes. 27,$_{3}$. 3. Isak b. Levi, C. Dan. 11,$_{31}$. 4. Isak ohne nähere Bezeichnung, daher unbestimmt, welcher der bisher Genannten, Comm. Gen. 49,$_{18}$; Lev. 5,$_{7}$.

16. Lewi Ibn Al-Tabben (Ende des 11, Anf. des 12. Jhdts.)

ור׳ לוי הנקרא בן אל תבאן ספרדי במדינת סרקסטה תקן [1]. ספר המפתח.

Das ist wol der ר׳ לוי, in dessen Namen I. E. im Psalmencommentar zwei exegetische Bemerkungen mittheilt (zu ψ 7,10 und 35,13).

Nachträge:

Zu Anm. 50 der Einleitung, p. 10 f.

Das in der Pinsker'schen Abschrift des älteren Manuscriptes an der Spitze des Jesôd Dikdûk stehende Räthselgedicht wird mit folgenden einführenden Worten daselbst ausdrücklich als Einleitungsgedicht bezeichnet: ויהי שירו בראש ספרו על יתד וב׳ תנועות ויתד וב׳ תנועות ויתד ותנועה אחת בדלת ובסוגר והיא על דרך חידה. Dieser bestimmten und jedenfalls nicht nach 1297 entstandenen, vielleicht aber auch in früheren Handschriften vorhanden gewesenen Angabe steht eine andere ebenso bestimmte Angabe (von der Pinsker nichts wusste) gegenüber, dass nämlich unser Räthselgedicht von Moses Ibn Esra seinem Verwandten und Freunde Abraham I. E. gewidmet ist, um ihn an eine gemeinschaftlich genossene Mahlzeit zu erinnern. Mit dieser Angabe findet sich das Gedicht in einer Oppenheim'schen Handschrift der Oxforder Bibliothek, wie Edelmann in der Einleitung zum hebräischen Theile der Sammlung גנזי אקספ־ד (London 1851) p. XIV mittheilt — der erste Vers ist dort in corrumpirter Form gegeben und danach im englischen Theile p. XVIII irrig übersetzt —; und mit derselben Angabe ist das Gedicht in einer Hamburger Handschrift versehen, aus welcher es — wie ich aus einer Notiz Steinschneider's in Benjakobs Thesaurus I,174, N. 233 erfuhr — im Jahrgange 5613 (1853) des hebr. Journales שומר ציון הנאמן abgedruckt ward. Herr Dr. A. Berliner in Berlin hatte die Freundlichkeit, mir von diesem Abdrucke eine Abschrift nebst den erklärenden Noten zu senden, zugleich die Mittheilung, dass Wittkower, der Urheber des Abdruckes, das Räthselgedicht mit neuen Noten auch in seiner Gedichtesammlung אגרת פרחים

---

[1]) Eine Variante hat dafür das paronomasirende פתח (s. Steinschneider, Bibliogr. Handbuch p. XIII. A. 11).

veröffentlicht hat. Diese Version des Räthselgedichtes unterscheidet sich aber auch, abgesehen von der verschiedenen Angabe über seinen Verfasser und seine Bestimmung, in wichtigen Einzelheiten und mit ganzen Versen von den Pinsker'schen. Das Gedicht sei hier mit Combinirung beider Versionen abgedruckt [1]):

1. זכר־נע בהסבנו ידידי | עלי משתה [עדי משנה] בנו [בני] עדה שנינו
2. וצלנו אבי רכב ועמו [ואם לא] | אבי שמעי בסבו [בסכה] יצפננו
3. ודוד מרים במשפט באחי [בן־אבי] קיש | נשימנו [ושמנוהו] להאיר מהגנו
4. ועמנו מקום דוד בלא בית | ועכן מן בני אדום [מבני אדם] בננו
[5] ואהינו אהי יותם ואם לא | בני אחאב מלכים רוזננו
[6] ושבעים סים בלי אבר וכנף | נצו אל אח ומהר יתננו
8. [7] ועזי יעקב הם אמרו לי | כלהם לאביגיל מננו [2])
7. [8] ויהינו אחות ספר [הספר] בתוכה [כתובה] | נערי [בערי] המלכים שוטנינו
[9] ועמה בת אביהיל וכר רן | בשמים היבאו למעננו
5. [10] ויקרא [ונקרא] ראש למזלות וישני | וגם אל העשירי יעננו
6. [11] ולא נחסר [ואל יחסר] שנים עשר וכל־טוב | אשר נשאר [נשאל] אלהים יחננו [חוננו]
[12] ושלהן שן ושן הורם ונוסף | בתוכו מ״ם למען עדננו

Für die beiden Versionen gemeinschaftlichen Zeilen bringt die W.'sche vielfach willkommene Aufklärung, und man kann aus der P.'schen manche auch durch P. nicht wegerklärte Härten beseitigen, so namentlich in V. 6 [11]: נשאל und der ganze V. 7 [8]. Der Inhalt der W.'schen Version ist folgender: [1] Erinnere dich, wie wir am Flusse beide sassen (Gen. 4,21), [2] unser Schatten war der Granatbaum (II Sam. 4,2) oder auch die Terebinthe (I K. 4,18) [3]). [3] Öl (Exod. 6,18) nach Gebühr

---

[1]) Die einfachen Nummern bedeuten die Reihenfolge der Verse in der Pinsker'schen Handschrift, die in Klammern gesetzten Nummern die der andern Version. Die ersten vier Verse sind nach beiden Versionen dieselben. Die in eckigen Klammern stehenden Varianten sind aus der Wittkower'schen Abschrift.

[2]) Dieser bei P. vorletzte Vers ist oben S. 10 nach der P.'schen Version abgedruckt und — wie sich nun zeigt — unrichtig sanirt worden.

[3]) W. denkt an שמעי בן גרא II Sam. 16,5 und muss dann גרא auf sehr gezwungene Weise als Johannisbrotbaum deuten.

und Lampe (I Sam. 14,50) war da, und wir setzten sie hin, zu erleuchten unser Gelage. [4] Mit uns war Brot (I Sam. 16,18) und vor allen Menschenkindern war der Sohn des Weinberges (Jos. 7,1) unser Sohn; [5] unser Bruder war, den die Zahl der Brüder Jotham's (Ri. 9,2) bezeichnet, oder auch der durch die Zahl der königlichen Söhne Achabs (II. K. 10,4) bezeichnete unser Fürst. [4]) [6] Und siebzig Vögel, ohne Flügel und Schwinge flieget (am Bratspiesse) zum Herde, dass er rasch uns (Speise) gebe! [7] Die Ziegen Jakobs (Gen. 32,15) sagten mir: zähle uns nach der Zahl der Brote Abigails (I Sam. 25,18). [5]) [8] Uns duftete Apfel (Josua 12,17) zu [9] und Myrthe (Esther 2,15), und alle Gewürze wurden unseretwillen gebracht. [6]) [10] Rufen wir Lamm, Rind und Böcklein herbei, [11] auch Fisch fehle nicht (das 1. 2. 10. und 12. unter den Sternbildern des Zodiakus); und mit Allem, was wir begehren, begnadet uns Gott! [12] Der Tisch war aus Elfenbein; dem Tische (שלחן) ward Elfenbein (שן) entnommen, diesem ein מ zugegeben, zu unserem Vergnügen.[7]) — Der letzte Vers der P.'schen Handschrift — oben Anm. 50 mitgetheilt, — fehlt in der W.'schen gänzlich; dieser Vers bildet aber eben die Beziehung unseres Räthselgedichtes zu der grammatischen Schrift, an deren Spitze es gestellt erscheint. — Den seltsamen Widerspruch zwischen den beiden Angaben über die Abfassung desselben kann man vielleicht damit lösen, dass I. E. ein ihm von Moses Ibn Esra geschicktes Gedicht nachher mit Modificationen sich aneignete und bei ähnlicher Veranlassung es dem Freunde zusandte, dem das Jesôd gewidmet war.

Zu Anm. 68 der Einl., p. 15.

Herr Prof. Schiller-Szinessy hatte auch die Freundlichkeit, auf meine Bitte die Handschrift des Supercommentars von Ibn Mayôr behufs der Jesôd-Citate zu untersuchen. Aus seinen mir gütigst zugesandten Excerpten ergiebt sich nicht deutlich, ob Ibn M. das Jesôd

---

[4]) Die Zahl 70 bezeichnet den Wein, da der Zahlenwerth von יין soviel ist. W. erkennt dies nicht, und meint, es wären 70 „Brüder“ (er liest וְאַחֵינוּ) dort vereint gewesen.

[5]) Beide 200 an Zahl.

[6]) Das Metrum erfordert die Lesung לְמַעֲנֵנוּ, die durch לַמַּעֲנֵהוּ, Prov. 16,4 gerechtfertigt ist.

[7]) Aus שלחן die Buchstaben שן entnommen und mit מ vermehrt, das macht שמן, Öl.

Dikdûk gekannt hat. Wahrscheinlicher ist, dass es ihm nicht vorlag, obgleich er zu Gen. 2,$_{16}$ das Wort ממנו fast wörtlich ebenso analysirt, wie dies im Jesôd geschieht (s. oben S. 150). Doch verweist er nicht auf I. E.'s Schrift und erklärt nur die כונת המחבר, sowie er diese (mit כ״ה = כונת המחבר beginnen seine Bemerkungen) richtig, aber ohne das citirte ס׳ היסוד selbst zu berühren, zu Gen. 23,$_{7}$ und Deut. 20,$_{17}$ darlegt. Zu Gen. 1,$_{1}$ bemerkt er gar nichts über das Jesôd-Citat.

Zu Anm. 103 der Einleitung, p. 24.

Nun ist es erklärlich, wie der Supercomm. Mosconi dazu kam die Verweisungen I. E.'s auf das ס׳ היסוד auf den Commentar zu Exodus zu beziehen (Steinschneider in Berliner's Magazin f. die W. d. J. III, 98); doch erfindet er für den Namen ס׳ היסוד in dieser Bedeutung die Erklärung, es heisse das Buch Exodus so, weil es den Ursprung Israels und die Gesetzgebung enthält.

Berichtigung der Druckfehler.

Das Berichtigte steht in Klammer vor der Berichtigung.

S. **8**, A. 37 und S. **13**, A. 65 (Gen. 23,$_{12}$.) Gen. 23,$_{7}$ | S. **21**, A. 88 (11) 9 | S. **21**, A. 91 (Dieser) Diesen | S. **21**, A. 93 (מעה) טעה | S. **30**, Z. 10 (Com.) Comm. | Ib. ib. (vom) von | S. **32**, A. 4 (לחיותו) להיותו | S. **33**, A. 2 (לו) לא | S. **38**, A. 10 und S. **40**, A. 4 (19,$_{21}$) 19,$_{20}$ | S. **45**, A. 29 (הבל) הבל | S. **64**, A. 10 (1,$_{8}$) 1,$_{18}$ | S. **73**, A. 5 (28,$_{6}$) 28,$_{16}$ | S. **75**, A. 19 (was) vor | Ib. A. 1 (32,$_{7}$) 32,$_{6}$ | S. **78**, A. 14 (מג) מה | S. **79**, A. 17 (Preiss) Preis | S. **84**, Z. 7 (wann) wenn | S. **85**, A. 16 (7,$_{30}$) 7,$_{29}$ | Ib. A. 17 (p. 49) N. 49 | S. **86**, Z. 6 (im) in | S. **89**, Z. 9 (dem) den | S. **90**, A. 15 (2,$_{13}$) 2,$_{23}$ | S. **92**, Z. 18 (dritte) zweite | S. **94**, A. 35 (17,$_{18}$) 13,$_{18}$ | Ib. (לדברו) לדברי | Ib. A. 36 (21,$_{19}$) 21,$_{34}$ | S. **95**, A. 37 g. E. (10,$_{8}$) 10,$_{9}$ | S. **96**, A. 7 (הלישון) הלשון | S. **97**, Z. 9 (kann) kann die | S. **98**, Z. 5 (würden) würde | Ib. Z. 11 (1,$_{1}$) 1,$_{6}$) | Ib. A. 20 streiche: „nennt 47b מחונן Pôel" | S. **102**, A. 42 (פאר) ראינו | S. **103**, Z. 13 (6,$_{19}$) 10,$_{19}$ | Ib. A. 7 (דימה) דומה | S. **104**, Z. 13 (Jes.) Jer. | S. **105**, Z. 16 (24,$_{6}$) 22,$_{6}$ | S. **107**, Z. 8 (15,$_{1}$) 15,$_{5}$ | Ib. A. 26 (35a) 35 | Ib. ib. (26,$_{56}$) 26,$_{36}$ | S. **111**, Z. 3 f. (aufgesetzt) aufgefasst | Ib. Z. 5 (sein) sehen | S. **112**, Z. 1 zu יתקפו: Koh. 4,$_{12}$ | S. **116**, Z. 11 Nach מבליגיתי: Jer. 8,$_{18}$ | S. **117**, A. 10 (49,$_{3}$) 59,$_{3}$ | S. **118**, A. 9 (Jes. 8,$_{11}$) Jos. 8,$_{11}$ | Ib. ib. (13,$_{16}$) 13,$_{18}$ | S. **120**, A. 17 (73,$_{40}$) 73,$_{10}$ | S. **122**, A. 22 (הוי) הוי | Ib. ib. (וכאלי) וכאלו | S. **123**, A. 5 (38,$_{30}$) 28,$_{30}$ | Ib. ib. (עמו) עמי. S. **125**, A. 14 (יגרע) נגרע | S. **127**, A. 5 (4,$_{6}$) 4,$_{16}$ | Ib. A. 6 (שכבו) שכבר | S. **128**, Z. 9 (6,$_{11}$) 6,$_{9}$ | S. **144**, A. 8 (4,$_{50}$) 4,$_{10}$ | S. **157**, Z. 3 (84,$_{11}$) 34,$_{12}$.

Inhaltsverzeichniss.

Zu S. 61, A. 2.

Die Parallele der drei Grundvocale mit den drei Grundbewegungen entnahm I. E. der Erörterung Abulwalîd's im Risâlat-at-takrîb wat-tashîl. S. Derenbourg, Opuscules, p. 275 f. und ib. p. LXXXI. Jedoch hat Abulwalîd an Stelle des Cholem das Schurek.

ABRAHAM IBN ESRA'S

EINLEITUNG ZU SEINEM PENTATEUCH-COMMENTAR,

ALS BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER BIBELEXEGESE

BELEUCHTET VON

DR. WILHELM BACHER.

WIEN, 1876.

IN COMMISSION BEI KARL GEROLD'S SOHN

BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

Aus dem Decemberhefte des Jahrganges 1875 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften (LXXXI Bd., S. 361) besonders abgedruckt.

Druck von Adolf Holzhausen in Wien
k. k. Universitäts-Buchdruckerei.

I.

Einleitende Bemerkungen.

‚Das Volk der Schrift‘ nannte der Stifter des Islâm die Juden, seine hauptsächlichen Lehrmeister und Gegner. Als Volk der Schrift gilt der jüdische Stamm auch Renan, dem Urheber der Behauptung, dass die Aufgabe des jüdischen Volkes in der Zerstreuung einzig und allein in der Erhaltung und Weiterüberlieferung der biblischen Schriften bestanden habe. So einseitig nun auch diese Behauptung ist, sie beruht dennoch auf einer geschichtlichen Thatsache. Die Sammlung der Bücher, welche das jüdische Volk aus der Zeit seiner nationalen Unabhängigkeit, aus der Offenbarungszeit seiner Geschichte in die Zeiten der wachsenden und dauernden Abhängigkeit gerettet hatte, diese Sammlung, welche die Welt als Buch der Bücher hochhält, sie hat zu allen Zeiten den Angelpunkt aller geistigen Bestrebungen im Judenthume gebildet.

Aus der Bibel entnahmen die Epigonen der hebräischen Propheten und Dichter die fortwährenden Antriebe zur Förderung und Erweckung der geistigen Regsamkeit; und wiederum in die Bibel trugen sie die geistigen Schätze, welche sie fremdem Boden entnahmen. Die Bibel war die Fahne, die zum Kampfe, zum Siege oder auch zum Tode wehte; die Bibel war aber auch das theuere Banner, um welches man mit innigem Vertrauen die auswärts errungenen Reichthümer nieder-

legte und zusammenhäufte. Dadurch wird zum Theile das Bild bestimmt, welches die jüdische Schriftauslegung dem Blicke des geschichtlichen Beobachters darbietet.

Die Geschichte der jüdischen Schriftauslegung wird nach dieser Seite hin vorzugsweise eine Geschichte der jüdischen Bildung und Weltanschauung sein. Wie im Strome, der an Städten und Ländern vieler Völker dahinfliesst, die mannigfaltigen Gegenden und Sitze der Menschen sich spiegeln, so erscheinen in den nach Jahrhunderten zählenden Phasen der jüdischen Schriftauslegung die Reflexe der Gedankenwandlungen und Entwickelungen, durch welche die Träger jener Auslegung zu gehen hatten. Der platonisirende Philo und der mutazilitische Rationalist Saadja, der Aristoteliker Maimûnî und die Mystiker des Zôhar, sie alle haben zu ihren nach fremdem Vorbild, aber doch mit eigener Kraft aufgeführten Gedankengebäuden nicht nur die Ornamentik aus der Bibel geholt, sondern die tragenden Säulen ihrer Systeme suchten sie auf das Fundament der heiligen Schrift zu gründen; sie überbrückten mit kühnem Sinne die Kluft, welche so häufig die Resultate des fremden Denkens, sowie die des eigenen von den Lehren Moses' und der Propheten trennte. Dass ein solches Hineintragen fremden Gedankenstoffes in die Auffassung der Bibel historisch berechtigt, ja nothwendig war, wird kein Kundiger leugnen; ebenso unzweifelhaft aber ist es auch, dass dabei für die Auffassung des natürlichen Schriftsinnes, also für die eigentliche Exegese keine Förderung erspriessen konnte.

Umfassender und scheinbar auch gefährlicher war ein zweites grosses Hinderniss, welches einer unbefangenen Schrifterklärung innerhalb des Judenthums in den Weg trat. Dasselbe kam nicht von aussen, kam nicht von den subjectiven Gedankenrichtungen einzelner Meister und philosophischer Schulen, sondern es bestand in jener, lange Zeit fast das ganze geistige Leben des Exilvolkes tragenden Lehrmethode, von welcher die talmudisch-midraschische Literatur Zeugniss ablegt.

Dieser Lehrmethode galt es in erster Reihe nicht, die Schriftdenkmäler der Vorzeit einfach zu verstehen, sondern

sie wollte die von Geschlecht zu Geschlecht naturgemäss sich entwickelnde religiöse Praxis, sie wollte die von aussen her in die Diaspora eindringenden Meinungen und Anschauungen, sie wollte das gesammte Fühlen und Hoffen der einander ablösenden Generationen in dem ein für alle Male festgestellten Canon heiliger Schriften wiederfinden. Die lebendigen Organismen der Halacha und Agada, indem sie aus dem wirklichen Leben immer neue Nahrung schöpften, zogen die der äussern Erscheinung nach einer längstvergangenen Zeit angehörigen biblischen Schriften mit hinein in das eigene Leben. Und während der Geist der Bibel in den zu Blut und Saft des jüdischen Volkes gewordenen Wahrheiten ohnedies stetig fortlebte, wird so auch ihrem Körper, ihrem Worte ein neues Leben zu Theil. Wie in der Vorstellung von der Seelenwanderung ein und derselbe Geist durch verschiedene leibliche Hüllen zieht, so wird hier umgekehrt die feststehende Hülle des biblischen Wortes zur Wohnung des verschiedensten wechselnden geistigen Inhaltes.

Freilich ist dieser Inhalt kein willkürlicher. Die besten Söhne Israels schöpfen ihn aus dem Leben, aus der Seele, aus der Gedanken- und Empfindungswelt ihres Volkes, und in den Discussionen des Lehrhauses, in den Vorträgen der sabbathlichen Versammlungen, bei ernsten und frohen Gelegenheiten giessen sie den neuen Inhalt in die treu gehegte, heiss geliebte Hülle des alten Bibelwortes. Nicht das Bibelwort, der ‚tödtende Buchstabe' herrscht über den Geist der Nation, sondern umgekehrt der Buchstabe dient als beliebter und hochgehaltener Ausdruck alles dessen, was im Leben, was im Denken und Fühlen zur Geltung gelangt.

Aber es ist klar, dass gerade diese Selbständigkeit die halachische und agadische Schriftauslegung zu Allem eher machte, als zur eigentlichen, ihren Gegenstand nüchtern und voraussetzungslos betrachtenden und erklärenden Exegese. Und mag es unentschieden bleiben, ob und in welchen Fällen die Tannaiten und Amoräer ihre Deutungen und Auslegungen als wirkliche Darlegung des Schriftsinnes betrachteten, und ist es ferner auch entschiedene Thatsache, dass aus dem Bewusstsein der talmudischen Lehrer niemals die Erkenntniss von dem einfachen Wortsinn schwand, dessen eine Schriftstelle

nicht verlustig werden kann,[1] so trat jedenfalls dieser Wortsinn in den Hintergrund des Interesses und des Forschens, wurde als etwas Untergeordnetes, der Bemühung weniger Würdiges angesehen. Die fortwährende, immer mehr sich erweiternde und ausbildende Methode der midraschischen Ausdeutung und Ausbeutung des Bibelwortes musste den Sinn und das Verständniss für die rechte Exegese trüben; wie ja ein talmudischer Lehrer aus dem fünften Jahrhunderte von sich selbst aussagt, er habe bis zu seinem achtzehnten Jahre, nachdem er schon des ganzen traditionellen Lehrstoffes sich bemächtigt hatte, nicht gewusst, dass die halachische oder agadische Deutung eines Bibelsatzes den einfachen Sinn desselben nicht aus seinem Rechte verdränge.[2]

Diese Lehrmethode der Tannaiten und Amoräer, wie sehr auch der reinen Bibelexegese hinderlich, war eine vollkommen berechtigte, so lange sie sich in lebendiger Fortentwickelung befand und in dem Bewusstsein ihrer Träger der Gedanke an einen Widerspruch zwischen der ursprünglichen Bedeutung des Textes und seinem angenommenen Sinne nicht aufkommen konnte. Das Lebende hat Recht, und lebendig, mit den innigsten Fasern des nationalen Daseins, des geistigen Lebens verknüpft, war offenbar die midraschische Bibelauslegung. Als aber diese Auslegung aufhörte, eine lebendige zu sein, als die talmudische Epoche abgelaufen und ihre geistigen Errungenschaften — wie ehemals die der biblischen Epoche — in einem Canon niedergelegt waren, als mit der Aufzeichnung des gewaltigen traditionellen Lehrstoffes eine neue schriftliche Norm für religiöse Uebung und religiöses Denken vorhanden war, — da erschien das Zustandekommen einer eigentlichen Bibelexegese noch mehr gefährdet.

Wie leicht konnte die Ehrfurcht vor dem geschriebenen Talmud dazu bringen, seine Auslegungsweise als die einzig giltige zu betrachten, wie leicht konnten die der talmudischen Zeit zunächst folgenden, an geistiger Regsamkeit und Kraft der Initiative tiefer stehenden Geschlechter dazu kommen, die im grossen Sammelwerke der Tradition niedergelegte Auf-

---

[1] אין מקרא יוצא מידי פשוטו

[2] Bab. Sabbath 63a.

fassung der Bibel, sowie die massenhaft darin vorkommenden Einzelerklärungen als allein massgebend anzusehen. Weiter unten in dem Abschnitte über die karäische Exegese soll darauf hingewiesen werden, dass die karäische Bewegung einer der wirksamsten Hebel zur Beseitigung dieser Gefahr gewesen. Hier soll nur bemerkt werden, dass ja in der That eine ganze Seite der nachtalmudischen Entwickelung des Judenthums durch die allzugrosse Hingebung an die talmudische Literatur und die einseitige Annahme der midraschischen Auslegung der Bibel ihren eigenartigen Charakter erhielt.

Dieser einen, den Spuren der Tradition ängstlich folgenden und von Luzzatto als die eigentlich nationale gekennzeichneten und bevorzugten Seite in der inneren Entwickelungsgeschichte des Judenthums steht gegenüber, sie gleichsam ergänzend, die andere Seite, welche von der Theilnahme des jüdischen Stammes an den allgemeinen wissenschaftlichen Bestrebungen, namentlich der griechisch-arabischen Cultur ihr Gepräge erhielt. Auf sie und ihren Einfluss auf die jüdische Bibelexegese ist am Anfange dieser einleitenden Bemerkungen hingewiesen worden. Aus dem Bisherigen ist ersichtlich, dass, wie die ausschliesslich auf der Traditions-Literatur beruhende Geistesrichtung, auch die philosophisch-systematische Strömung dem Wachsthum einer gesunden Exegese nicht besonders förderlich sein konnte. Und wenn die beiden Richtungen in ihrer vollen Stärke und Einseitigkeit zur Geltung gelangt wären, wäre eine solche Exegese auch schwer zu Stande gekommen.

Glücklicherweise wurden aber auch die Elemente der einfachen Bibelerklärung innerhalb des jüdischen Volkes zu jeder Zeit mehr oder minder gepflegt. Die Alexandriner hinderte ihr Allegorisiren, die Palästinenser und Babylonier ihre midraschische Lehrmethode nicht, auch Bibelübersetzungen zu hinterlassen, welche im Grossen und Ganzen dem einfachen Schriftsinne Rechnung tragen und welche durch Handhaben zur Berichtigung des gewöhnlichen Textes, mehr aber noch durch zahlreiche, ihnen allein zu verdankende Worterklärungen und Sinndarlegungen auch der heutigen wissenschaftlichen Exegese die wichtigsten Dienste leisten. Und in jener Zeit der Stagnation, welche Saadja von den letzten Amoräern trennt,

in dem öden Zwischenraume, während dessen das jüdische Volk gewissermassen geistig blos damit beschäftigt war, den in der talmudischen Literatur niedergelegten Stoff sich zu assimiliren, in dieser Zeit arbeiteten die emsigen Meister von Babylon und Tiberias an der beispiellos sorgfältigen und für die Exegese unvergleichlich wichtigen Feststellung des biblischen Textes, an der Massôrâ, welche trotz mancher Missgriffe allein die genauere Kenntniss der hebräischen Sprachgesetze und einen einigermassen sichern Boden für alle kommende Exegese ermöglicht hat.

Diese Elemente einer eigentlichen Exegese, wie sie in der Targumistik und Massora reichlich vorhanden waren und, glücklicherweise auch mit der nöthigen Autorität versehen, in der Diaspora sich erhielten, sie bildeten auch den Boden, aus dem eine gesunde Bibelerklärung, wenn einmal das Bedürfniss für sie, wenn das Verständniss für ihre Ziele und Anforderungen da war, zahlreiche Keime der vielfachsten Belehrung entnehmen konnte.

Dieses Bedürfniss, sowie dieses Verständniss erwachte — um von den Karäern abzusehen — in der von Saadja hauptsächlich vertretenen gaonäischen Exegetenschule. Aber, wie dies im Laufe dieser namentlich die ersten Versuche der nachtalmudischen Bibelexegese behandelnden Arbeit genauer erörtert wird, in jener Schule liess die philosophische Richtung sowohl, wie auch die Abhängigkeit von der Tradition noch nicht die nöthige Voraussetzungslosigkeit und Unbefangenheit aufkommen; andererseits reichten die in Targum und Massora niedergelegten Elemente der Exegese nicht hin, um den Mangel eines wissenschaftlichen Verständnisses der hebräischen Sprache auszufüllen. Einen Höhepunkt konnte die rechte Exegese erst da erreichen, wo die beiden Hauptbedingungen für eine solche: möglichste Unbefangenheit und möglichste wissenschaftliche Erkenntniss der hebräischen Sprachgesetze, zusammentrafen.

Diese Bedingungen vereinigte aber seit dem Aufblühen der neuen, im Osten begonnenen und auf Spaniens Boden so herrlich entfalteten jüdischen Cultur niemand in so hohem Masse, als Abraham Ibn Esra.

Zunächst beugte sich sein freier, selbständiger Kopf nicht unter die Fesseln irgend einer bestimmten philosophischen

Schule. Wohl hatte er sich aus platonischen und neupythagoräischen Elementen eine philosophische Weltanschauung zurecht gelegt; aber zum Aufbau eines bestimmten philosophischen Systems, von welchem Alles, was in den Kreis des Denkens und Forschens tritt, sein Gepräge erhielte, zu einem Systeme, wie es Maimûnî ausbildete und mehr noch die ihm folgenden jüdischen Aristoteliker, konnte Ibn Esra's geistige Beanlagung gar nicht führen. Er vereinigte mit den glänzendsten Gaben des durchdringendsten Verstandes und Witzes eine — wenn man so sagen darf — fragmentarische Art zu denken. Ihn fesseln in erster Reihe die einzelnen Erscheinungen auf den Gebieten des Wissens; in sie kann er sich vertiefen, auf einzelne Punkte lenkt er sein volles Interesse, die Energie seines Scharfsinnes, die glückliche ihm zu Theil gewordene Combinationsgabe. Diese unbefangene und von natürlichen Geistesgaben unterstützte Hingebung an das Einzelne, an das auch scheinbar Geringe gehört unstreitbar zu den nothwendigsten Eigenschaften eines guten Exegeten.

Was Ibn Esra's Verhältniss zur Tradition und zur midraschischen Schriftauslegung betrifft, so wird der Gang dieser Arbeit dazu führen müssen, dasselbe aus seinen eigenen darauf Bezug habenden Aeusserungen zu beleuchten. Auf jeden Fall können wir ihm als Exegeten hierin jenen Grad von Unabhängigkeit beimessen, der zu seiner Zeit überhaupt erreichbar war. Diese Unabhängigkeit ist nicht einmal Ibn Esra's persönliches Verdienst; sie war in der glücklichen Entwickelung der jüdisch-spanischen Cultur begründet. Als zur Zeit Chasdai's auf der pyrenäischen Halbinsel zuerst eine tiefere Kenntniss der Ueberlieferungs-Literatur, ein ausgedehntes Talmudstudium begann, da hatten die mit ihren muhammedanischen Mitbürgern wetteifernden Juden schon eine gewisse Höhe wissenschaftlicher Cultur erreicht; ihre Bildung hatte schon ein festes, harmonisches Gepräge erhalten, Poesie und grammatische Untersuchungen erfreuten sich eingehender Pflege. So konnte das Talmudstudium, auch als es weit und breit in den spanischen Lehrhäusern in ausgedehntem Masse getrieben wurde, keine einseitige Geistesrichtung hervorbringen. Vielmehr kam jenes schöne Gleichgewicht zwischen weltlicher und religiöser Bildung zu Stande, das in der jüdisch-spanischen Cultur so wohl-

thuend berührt. Der Ehrfurcht vor der talmudischen Literatur hielt die Liebe zur Pflege der Wissenschaft und Poesie vollständig die Wage, beide ergänzten einander. Das ohnehin kritischer und systematischer gewordene Talmudstudium konnte so eine nüchterne und sich immer mehr klärende Bibelexegese nicht zurückhalten oder trüben. Was wir in dieser Hinsicht bei Ibn Esra als leitende Grundansicht treffen werden, das dürfen wir getrost als unter den spanischen Exegeten allgemein geltend betrachten.

Sehen wir nun nach der andern Grundbedingung, welche für eine gute Bibelerklärung unumgänglich nothwendig ist, nach der wissenschaftlichen Handhabung und Beherrschung der hebräischen Sprachkunde, so braucht es keiner nähern Ausführung dafür, dass Ibn Esra dieser Bedingung in hohem Masse Genüge that. Er war der glückliche Nachfolger Iehûdâ Ibn Chajjûg's und Jônâ Ibn Ganâch's, dieser genialen Entdecker des hebräischen Sprachgenius; er war nicht mehr, wie die Exegeten des Ostens, bei den nach jenen beiden Meistern so einfach und einleuchtend gewordenen Erscheinungen der hebräischen Grammatik Missgriffen und Fehlern ausgesetzt, ihm war es aber auch vergönnt, die Wort- und Satzlehre der biblischen Sprache mit der ihm eigenen feinen Beobachtungsgabe selbständig zu vertiefen und mit sicherem Tacte die Resultate der vorgeschrittenen Sprachwissenschaft in seiner exegetischen Thätigkeit zu verwerthen.

So war denn Ibn Esra in jeder Hinsicht der geeignete Mann, seine grossen Fähigkeiten und sein ausgebreitetes Wissen mit glänzendem Erfolge der Erklärung des Bibeltextes zu widmen. Ihm gebührt die Palme unter den jüdischen Exegeten jener grossen Culturepoche, die ihm auch die vorurtheilslose Nachwelt nicht versagt hat. ‚Alle seine Vorgänger — so sagt anderthalb Jahrhunderte nach seinem Tode Jeda'ja Penînî aus Beziers in seiner bekannten Rechtfertigungsschrift[1] — übertraf der berühmte Abraham Ibn Esra in der Erkenntniss des wahren Schriftsinnes, in der emsigen Hingebung an die Wissenschaft, in der Beseitigung von irrigen, verwirrenden

[1] Responsa des R. Salomo ben Addereth Nr. 418.

Anschauungen aus der Erklärung des Pentateuchs und der prophetischen Bücher.'[1]

Dass aber Ibn Esra sich der durchaus eingreifenden und epochemachenden Bedeutung seiner exegetischen Methode bewusst war, ist bei einem so kritischen, scharf unterscheidenden Geiste von vorne herein als gewiss anzunehmen. Beruhen doch die Vorzüge dieser Methode zum Theil auf der Erkenntniss von Mängeln seiner Vorgänger und der Vermeidung dieser Mängel. Dies auszusprechen und das Programm seiner eigenen Erklärungsweise zu geben, dazu fühlte sich denn auch Ibn Esra gedrängt, und er that es in der Einleitung zu seinem exegetischen Hauptwerke, in der Einleitung zum Pentateuch-Commentar. Ein unverkennbares Selbstbewusstsein bildet den Grundton dieser Einleitung; aber es gehört die übelwollende Schmähsucht eines Karäers dazu, um in derselben nichts anderes zu erblicken, als ,feindselige Herabsetzung aller anderen Bibelerklärer zum Zwecke der Selbstüberhebung,'[2] wie dies ein moderner Erläuterer des von Aaron ben Joseph verfassten Commentars Mibchar gethan hat.[3] Jener Ton des Selbstbewusstseins ist ein berechtigter; denn er stammt aus der sichern Erkenntniss Ibn Esra's, sein Weg sei der richtigste und dem der übrigen Exegeten überlegen.

Was aber den Inhalt und Werth dieser Einleitung betrifft, so ist Aufgabe der vorliegenden Abhandlung, sie zu würdigen. Es soll dies im Anschlusse an die einzelnen Theile der Einleitung geschehen, und zwar sollen die ziemlich lakonischen Urtheile Ibn Esra's über die einzelnen exegetischen Methoden durch anderweitige Aeusserungen von ihm und auch sonst ergänzt werden. Ein vorauszusendender kleiner Abschnitt wird noch einige allgemeine, zum Verständniss der Einleitung nothwendige Bemerkungen bringen. Schliesslich sei hier daran erinnert, dass die Ibn Esra'sche Einleitung, welche im Grunde nur ein Umriss der Geschichte der Bibelerklärung ist, in Wahrheit nur so vollständig beleuchtet werden kann, wenn man sie

[1] ..... ובסופם הגיע החכם הגדול ר'אברהם בן עזרא הנודע בשערים והוא העולה על כל הנזכרים בהבנות האמתות והשקידה על דלתות החכמה והרחקת שבושי האמונות בכתובי התורה וספרי הנביאים .....

[2] ..... ולא כאבן עזרא שכתב שטנה על כל המפרשים ובלבד תלה הגדולה לעצמו

[3] S. 8a der Goslower Ausgabe des ספר המבחר.

zu einer Geschichte der jüdischen Bibelexegese vom Abschlusse des Talmuds bis zu Ibn Esra erweitert. Solch' eine Geschichte ginge aber weit über den Rahmen dieses Versuches hinaus. An die Skizze Ibn Esra's werden sich ebenfalls nur skizzenhafte Erörterungen anschliessen können.

II.

Princip der Einleitung Ibn Esra's.

Wenn am Schluss der vorstehenden Bemerkungen der historische Charakter von Ibn Esra's Einleitung hervorgehoben wurde, so sollte damit auch das Grundprincip bezeichnet werden, nach welchem Ibn Esra sein exegetisches Programm verfasst hat. Dass es ihm nicht um eine systematische Darlegung der bis zu ihm in der Bibelerklärung aufgetretenen Methoden zu thun war, beweist der Umstand, dass er die von ihm angenommenen ‚Wege' nicht eigentlich beschreibt, sondern sie durch einzelne besonders hervorstechende Eigenthümlichkeiten kennzeichnet und gegen dieselben seine Kritik richtet. Wäre es Ibn Esra's Absicht gewesen, die vier Wege[1] als eben so viele exegetische Methoden vorzuführen, so wäre es seine Pflicht gewesen, von den gaonäischen Erklärern z. B. mehr zu sagen, als dass sie bei einzelnen Stellen sich in unnöthigen Abschweifungen ergehen. Auch vermisst man bei der Viertheilung, wie sie Ibn Esra ausführt, ein eigentliches, der Logik Rechnung tragendes fundamentum divisionis. Für dasselbe bietet auch keinen Ersatz das von Ibn Esra zur Veranschaulichung gewählte Bild von Mittelpunkt und Kreis. Das wird

[1] Es ist sehr wahrscheinlich, dass in dem Anfangssatze מפרשי התורה הולכים על חמשה דרכים statt חמשה zu lesen ist ארבעה, welche Leseart Luzzatto in einer Handschrift fand und für richtig erklärt, ‚weil der fünfte Weg ausschliesslich der des Ibn Esra ist und dieser bei der Darstellung desselben keinen sonstigen Exegeten als seinen Vorgänger nennt' (Kerem Chemed, Bd. IV, S. 132). Auch R. Bachja ben Ascher beginnt seine Classificirung: מפרשי התורה בספריהם הולכים על ארבעה חלקים ודרכים, und in der noch deutlicher der Ibn Esra'schen nachgemachten Einleitung zur Schrift שער השמים, die man fälschlich Ibn Esra selbst beilegte, heisst es ebenfalls: ראיתי מפרשי התורה הולכים על ארבעה דר'. — Es lag nahe genug, dem דרך חמשית zu Liebe, aus ד' ein ה zu machen.

besonders aus der Art ersichtlich, wie der karäische Nachahmer Ibn Esra's, Aharon ben Jôseph, in der Einleitung zum Mibchar dasselbe Bild angewendet hat. Auch er theilt die Exegeten in vier Classen, die sich freilich keineswegs mit denen Ibn Esra's decken; ferner will der karäische Gelehrte diese Classen nicht kritisiren, sondern sie als berechtigte Versuche zur Eruirung des wahren Schriftsinnes vorführen.[1] Die Vergleichung lehrt, dass der Karäer das entlehnte Bild in logischerer Weise und Aufeinanderfolge anwendet, als sein Vorbild.

Lehrreich ist es auch, eine andere Eintheilung der exegetischen Methoden zu vergleichen, welche unmittelbar an die Ibn Esra's sich anlehnt. Sie findet sich in der schon erwähnten pseudepigraphischen Schrift שער השמים. Die dritte und vierte Kategorie entsprechen dem dritten und vierten Wege Ibn Esra's, wobei jedoch der vierten, der des Derasch, eine andere und höhere Bedeutung zugemessen wird, vermöge des abweichenden Standpunktes, welchen der Verfasser einnimmt. An Stelle der ersten zwei Wege hingegen sind zwei ganz andere Kategorien getreten: nur insofern ist die zweite Exegetenclasse der karäischen Schule bei Ibn Esra analog, als sie ebenfalls dem Literalsinne anhängt. Doch nicht die Gegner der Tradition bilden sie, sondern die Gegner des maimunischen Rationalismus, welche anthropomorphische und anthropopathische Ausdrücke buchstäblich zu nehmen sich nicht scheuen. Was endlich die erste Classe betrifft, so waren die Geônîm, ebenso wie die Karäer, dem Interesse des Autors entrückt. Er reihet in dieselbe diejenigen Erklärer, welche an den massoretischen Einzelheiten und Aeusserlich-

[1] Die Stelle lautet (Milchar 8 a b): מהם חשבו שעמדו על הנקודה ומהם סובבים על העגולה ומהם חוץ ממנה ומהם פעם בנקודה פעם בעגולה. Chacham Joseph, der Verfasser des Supercommentars טירת כסף, nimmt an, mit diesen vier Classen seien die Männer des Literalsinnes, Peschat, die allegorisirenden Erklärer, die Anhänger des Derasch und endlich diejenigen gemeint, welche bald dem Peschat, bald dem Derasch folgen. Vielleicht ist es aber richtiger, unter den ‚innerhalb des Kreises' sich Bewegenden die Männer des Derasch, als aus dem biblischen Gedankenkreise nicht hinaustretend, zu verstehen, unter den ‚ausserhalb des Kreises' Stehenden hingegen, entsprechend der dritten Classe Ibn Esra's, die Exegeten, welche das Bibelwort zu Gunsten eines fremden, sei es wissenschaftlichen, sei es mystischen Inhaltes, allegorisiren. So entspricht ja auch die vierte Classe Aharon's gewissermassen dem vierten Wege Ibn Esra's.

keiten des Textes haften und der Seele desselben, dem Inhalte, keine Aufmerksamkeit schenken.[1]

Besteht zwischen der eben besprochenen Eintheilung und der Ibn Esra's auch eine bedeutende Analogie, auch darin, dass in jener ebenfalls über die aufgezählten Kategorien ein Urtheil gefällt wird, so ist nichts gemeinsam zwischen Ibn Esra und dem die vier von ihm angenommenen exegetischen Methoden als gleichberechtigt berücksichtigenden Bachja ben Ascher.[2]

Der Unterschied zwischen den bisher erwähnten, durch Ibn Esra's Vorgang angeregten, späteren Classificirungen und der Eintheilung Ibn Esra's liegt auf der Hand. In jenen wird

[1] Die Einleitung zum שער השמים ist veröffentlicht von **Luzzatto** im Vorwort zu Bethûlath Bath Jehûdâ, S. VIII ff. Auch die Vergleichung dieser Einleitung mit der Ibn Esra's beweist die von **Luzzatto** nach andern Momenten begründete Unechtheit der Schrift. **Steinschneider**, der im Catalog der Bodleyana S. 686 ebenfalls die Unechtheit annimmt, citirt sie im Artikel ‚Jüdische Literatur' (in Ersch und Gruber S. 418, Anm. 9) als echt, von Ibn Esra verfasst. (S. auch Kerem Chemed. VIII, 88.) — Uebrigens entlehnte der Verfasser, nach Jellinek Isak Ibn Latîf, in der Beschreibung seiner ersten Exegetenclasse Vieles aus der Schilderung der ersten Kategorie jüdischer Gelehrten im Eingange von Ibn Esra's Jesôd Môrâ.

[2] Einleitung zum Pentateuch-Commentar: יש מהם דרך הפשט רודפים, ויש מהם לדרך המדרש נכספים, ויש בוחר דרך השכל וחכמי המחקר המתפלספים, ויש בני עליה במסלה העולה בית אל עיני לבם צופים. — Die ersten zwei Wege Ibn Esra's fehlen hier gänzlich; dafür entsprechen die dritte und vierte Classe Bachja's zusammen dem dritten Wege, sowie der vierte Weg gewissermassen in den beiden ersten Classen zu finden ist. Denn der Vertreter des Derasch bei Ibn Esra, Raschi, ist für Bachja der Hauptvertreter des Peschat. Freilich hat Derasch bei Bachja andere Bedeutung als bei Ibn Esra. Dieser versteht darunter die missbräuchliche Anwendung der Agada in der Exegese; Bachja denkt dabei nicht an eigentliche Exegese, sondern an die homiletische, praktischen Zwecken dienende Auslegung, wie dieselbe auch in den bekannten Hexametern des Nicolaus Lyranus bezeichnet wird als moralis quid agas (docet). Ebenfalls einen praktischen Zweck will Bachja mit der Befolgung seiner dritten Methode erreichen, indem sie beweisen soll, dass תורתנו כלולה מכל החכמות, כל שאר החכמות מושגות בדרך עיון ומחקר, ותורתנו מן הקב׳ה והוא העיקר. Dieselbe lässt sich ganz gut als רמז, versteckte Hindeutung bezeichnen, so dass die vier exegetischen Kategorien Bachja's, wenn auch in anderer Reihenfolge, mit der vierfachen Auslegungsweise, wie sie das

uns ein nach den besonderen Standpunkten der Verfasser zusammengestelltes Schema der exegetischen Methoden geboten; Ibn Esra's Absicht ist es nicht so sehr, die Methoden in abstracter Weise zu kennzeichnen, als vielmehr die im Laufe der Jahrhunderte nach- und nebeneinander aufgetretenen exegetischen Verfahrungsweisen in einem geschichtlichen Ueberblick vorzuführen und diejenigen Seiten derselben zurückzuweisen, welche er als falsch und unberechtigt erkannt hatte. Ihm galt es, für den neuen, von ihm betretenen Weg Raum zu schaffen durch Auseinandersetzung mit den Vorgängern, wie dies in jedem Wissensgebiete geschieht, wenn ein hervorragender Geist in demselben einen wahrhaften, über alles Bisherige hinausgehenden Fortschritt herbeiführt. Ibn Esra wollte hauptsächlich nur den eigenen Weg charakterisiren, und zwar in erster Reihe, indem er die Mängel der Vorgänger aufdeckt und verurtheilt. Daher kommt es, dass Saadja und die Karäer, denen doch Ibn Esra nicht wenig verdankte, blos kritisirt, nicht auch nach ihren guten Seiten charakterisirt werden.

Haben wir so das Princip der Einleitung als ein historisches erkannt, so ist es leicht begreiflich, warum Ibn Esra mit den gaonäischen und karäischen Exegeten beginnt[1] und an dritter und vierter Stelle die auch zu seiner Zeit und in seiner Umgebung herrschende allegorisirende und agadistische Manier vorführt. Dass er gegen die Karäer und gegen die Anhänger des Derasch sich besonders ausführlich vernehmen lässt, kommt daher, dass Polemik gegen die Ersteren ein

---

bekannte' Notaricon פ־רדם enthält, identisch sind. — Ein merkwürdiges Schema der Pfade des Bibelstudiums liefert ein früherer Anhänger der Kabbala, der bekannte Abraham Abulâfija in seinem Sendschreiben (Jellinek, Philosophie und Kabbala, Leipzig 1854, I. Heft, S. 2 f.). Dieser Pfade sind sieben, davon die ersten vier (einfacher Wortsinn, Erläuterung der bildlichen Ausdrücke, agadische Auslegung, Deutung der in der heiligen Schrift vorhandenen Räthsel und Gleichnisse, welche die Menge nicht als solche auffasst) auch bei den übrigen Nationen vorhanden seien. Die letzten drei sind ausschliessliches Eigenthum Israels; es sind die drei Stufen der Kabbala: Buchstabenmystik, Zahlenmystik, Mystik des Gottesnamens.

[1] Den Letzteren, obwohl zuerst Aufgetretenen, mochte er als Häretikern nicht den Vortritt geben. Auch dauerte ja die karäische Exegese noch fort, als die gaonäische Zeit schon der Vergangenheit angehörte.

Lieblingsthema von ihm ist[1] und dass der Derasch besonders nachdrücklich bekämpft werden musste, weil derselbe beliebt und dazu von einer hohen Autorität getragen, und daher dem Aufkommen einer gesunden Exegese, wie sie Ibn Esra anstrebte, am meisten hinderlich war.[2]

III.

Die Exegeten der gaonäischen Zeit, insbesondere Saadja.

‚Der erste Weg ist lang und breit und den Neigungen unserer Zeitgenossen weit entrückt.[3] Wenn die Wahrheit (d. h. hier der wahre Schriftsinn) der Mittelpunkt im Kreise ist, so ist dieser Weg die den Kreis am weitesten einschliessende Linie.‘ So beginnt das Urtheil, welches Ibn Esra über die Exegese des gaonäischen Zeitalters, ‚der grossen Meister der Hochschulen im Reiche der Araber‘, fällt. Diesen Vorwurf der ungemeinen und unnöthigen Weitschweifigkeit verstärkt er am Schlusse, nachdem er ihn mit Beispielen belegt, dadurch, dass er die Schädlichkeit des Herbeiziehens fremder Wissensstoffe und unbewiesen gelassener Lehrmeinungen in die Bibelerklärung betont. ‚Wer die weltlichen Wissenschaften verstehen will, der lerne sie aus den Büchern der Fachmänner, durch die er auch in die Beweisführungen Einsicht gewinnt und beurtheilen kann, ob sie richtig sind. Die Geônîm aber brachten aus anderen

[1] Auch darf nicht vergessen werden, dass zu derselben Zeit, in welcher Ibn Esra seinen Pentateuch-Commentar vollendete, der Hass gegen die in Spanien wohnenden Karäer in einer vollständigen, von Kaiser Alphons gestatteten und von Jehuda Ibn Esra ausgeführten Demüthigung und Ausweisung derselben seinen Gipfelpunkt erreichte.

[2] Während hier in der Einleitung Ibn Esra die Derasch-Exegeten auch als übrigens dem wahren Schriftsinne am nächsten Gekommene würdigt, tritt er in der Einleitung zum Schriftchen שפה ברורה mit ungemilderter Schärfe gegen sie, namentlich gegen Raschi, auf und lässt dem Aerger darüber, dass der Derasch so grosses Ansehen geniesse, freien Lauf. (S. Kerem Chemed Bd. IV, S. 148.)

[3] Schickard (Bechinath happeruschim S. 140) übersetzt den Passus ומנפשות אנשי דורנו נשגבה so: ‚et ab animis virorum nostrae generationis exaltata (hodie magni habita),‘ wovon Ibn Esra das gerade Gegentheil meint.

Wissenschaften die Lehrsätze ohne Beweise in ihren Schriften vor; ja Manche von ihnen kannten nicht einmal die Methode der alten Gelehrten und ebensowenig den Ursprung der von diesen citirten Sätze.'

Wie sehr Ibn Esra in seiner eigenen Exegese bestrebt war, den letztern Vorwurf nicht auf sich zu lenken, beweist eine Stelle in einem seiner ältesten Commentare, dem zu Kôheleth, woselbst er nach einer kurzen Darstellung der bekannten Dreiseelentheorie sich folgendermassen vernehmen lässt: ,Indessen ist diese Schrift nicht der geeignete Ort, um über die tiefen Geheimnisse der Seelenlehre zu sprechen. Die Wahrheit über dieselben erlangt der Einsichtige erst nach dem Lesen vieler Bücher. Und wäre ich nicht genöthigt gewesen, zum Zwecke der Schrifterklärung von den verschiedenen Theilen der Seele zu sprechen, so hätte ich weder im Allgemeinen, noch im Speciellen darauf hingewiesen'.[1] Mit diesen Worten gibt Ibn Esra ein für alle Male eine Rechtfertigung aller Stellen in seinen exegetischen Schriften, an denen er scheinbar die perhorrescirte Manier der Geônîm sich selbst zu Schulden kommen lässt. Ihm dienen die Anführungen aus anderen Wissenschaften nur als Mittel zum Zwecke des tiefern Bibelverständnisses, während die weitläufigen gelehrten Episoden in den gaonäischen Commentaren nur ganz lose und äusserlich mit den betreffenden Schriftstellen zusammenhängen.

Was nun das Urtheil Ibn Esra's über diese Seite der gaonäischen Exegese betrifft, so fehlen die Mittel, uns durch Autopsie von der Richtigkeit derselben zu überzeugen. Die Commentare, aus denen er die Beispiele für seine Behauptung anführt, sind ein Raub der Zeit geworden. Die zwei Bücher, welche — nach Ibn Esra — der gelehrte Arzt und Philosoph

---

[1] Es ist bemerkenswerth, dass Ibn Esra die angeführte Stelle — zu Koh. 7, 3 — mit den Worten beginnt: ככר בארו חכמי הראיות, gewissermassen um damit anzudeuten, dass die von ihm zu erwähnenden Sätze auf wissenschaftlicher Beweisführung beruhen. Sonst bezeichnet er in dergleichen Fällen seine Gewährsmänner nach den betreffenden Wissenschaften (חכמי המרות Exod. 23, 20; אנשי המדות והחשבון Kohel. 1, 5; חכמי הצורות Exod. 20, 4; חכמי הספירות. Einl und Gen. 1, 16; ח' התולדות und ח' המולות Exod. 18, 13) oder nach ihrer Nationalität (הכמי יון Levit. 12, 2; Gen. 1, 31; חכמי הודו Exod. 19, 9; Levit. 25. 9),

in Kairuwân, Isak Israeli, über das erste Capitel der Genesis schrieb und in welchen er bei Gelegenheit der Schöpfung des Lichtes über den persischen oder manichäischen Dualismusglauben spricht,[1] ebenso die Schöpfung der Pflanzen und Thiere durch naturgeschichtliche Ausführungen illustrirt, sind ebenso verloren,[2] wie der Pentateuch-Commentar des freisinnigen R. Samuel ben Chophnî, welcher Jakobs Reise (Gen. 28, 10) zum Anlass eines Excurses über die von Propheten berichteten Reisen im Besondern und über die Vortheile des Reisens im Allgemeinen nimmt und an den Traum Jakobs eine Abhandlung über das Träumen knüpft.[3]

Das dritte Beispiel gaonäischer Weitläufigkeit führt Ibn Esra aus Saadja an, welcher zu Gen. 1, 14 fremde Lehrsätze gebracht hatte, um die Grössenverhältnisse der Gestirne nach

[1] אמונת בעלי האור והחשך הזכיר. Schickard (Bech. happer. S. 141) hat in dieser Stelle אמונת so verstanden, als wäre es אומנת, Handwerk, Kunst, und liefert folgende Uebersetzung: ‚Et in versu fiat lux, Artificii magistrorum lucis et tenebrarum recordatur.‘ R. Isak habe ‚occasione lucis totam Opticen‘ erwähnt!

[2] Das ספר יצירה, welches in einer Münchener Handschrift sich vorfindet und im ‚Orient‘, Jahrg. 1850, S. 167, besprochen ist, ist höchst wahrscheinlich eine besondere Abhandlung und nicht, wie Grätz meint (Geschichte der Juden, V, 283 Anm.; s. auch Steinschneider, Art. Jüdische Literatur S. 399), mit den zwei Büchern Commentar zur Genesis c. I. identisch. Denn es behandelt auf speciellen Wunsch eines Fragestellers eine besondere Schwierigkeit, nämlich den — schon von R. Gamliel einem fragenden Römer gelösten — Widerspruch zwischen Gen. 1, 20 und ib. 2, 19, bezüglich der Erschaffung der Vögel (siehe Chullin 27b). Nach der ersteren Stelle heisst die Abhandlung bei Jedaja Penini מאמר ישרצו המים, bei Moses Ibn Esra genauer מקאלתה אלמולפה פי ישרצו המים (Steinschneider, Catal. Bodl. S. 1116), während der Titel ספר יצירה vielleicht aus dem Worte וייצר, dem wichtigsten der zweiten Stelle, herzuleiten ist. Uebrigens bestätigt, was von dieser Abhandlung bekannt ist, das Urtheil Ibn Esra's über Israeli's Exegese.

[3] Lippmann in seiner Ausgabe des שפת יתר, S. 20, Anm. 1, führt nach Assemanni ein Manuscript der Vaticanischen Bibliothek an, welches die Ueberschrift führt: מדרשים (sic) ר' שמואל כהן חפני על התורה. Die Unterschrift lautet: זה החבור חבר החכם הגדול הפילוסוף רבני שמואל בן חפני מקורטבא שנת ד' אלפים תתז ליצירה. So wird der im Jahre 1034 gestorbene Gaôn nach Kordoba und in das Jahr 1047 versetzt. Dies, sowie die Ueberschrift ‚Midraschim‘ genügt, in der Handschrift ein Pseudepigraph vermuthen zu lassen.

den Ansichten der Arithmetiker zu erörtern.[1] Dass nun Saadja, der auch in der Exegese bahnbrechende Meister, hier nur so beiläufig und in wenig rühmlicher Weise erwähnt wird, ist nach dem, was im vorhergehenden Abschnitte über die Oekonomie der Ibn Esra'schen Einleitung gesagt worden, nicht schwer begreiflich. Was aber den Vorwurf gegen ihn betrifft, so hebt Dukes[2] mit Recht hervor, dass die uns erhaltenen Erklärungen Saadja's eher Anlass geben, sich über Kürze zu beklagen. Und in der That, wenn man die ziemlich vollständigen Excerpte Ewald's aus den Erklärungen zum Psalmbuch und zu Hiob[3] durchgeht, so findet man nur äusserst selten unnöthige oder weitläufige Erörterungen.[4]

Es ist also am besten anzunehmen, dass der Pentateuch-Commentar Saadja's weitläufiger gewesen sei. Aus einem ausführlichen Commentar zur Genesis finden sich einige Citate. Saadja selbst führt ihn in seiner zu München handschriftlich in hebräischer Uebersetzung vorhandenen Erklärung zum Buche Jezira an,[5] ebenso am Ende des ersten Capitels des Sefer Emûnôth.[6] Dann ist es Salmon ben Jerochim, der karäische Zeitgenosse Saadja's, welcher in seinem Sefer Milchamôth das Pithrôn Bereschith des Gegners citirt.[7] Nach dem ersterwähnten Citate fand sich in diesem Commentar eine Erörterung

---

[1] Ibn Esra selbst führt in Kürze einen solchen Satz zu Gen. 1, 16 von den חכמי הספירות an. Denselben gebraucht er in der Polemik gegen Saadja (zweite Recension des Exodus-Commentars, ed. Prag 1840, S. 69), um die verschwindende Kleinheit der Erde im Universum zu beweisen. Ebend. S. 71 nennt er die Arithmetik חכמת הספירות.

[2] Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung des Alten Testaments, Bd. II, S. 79.

[3] Ebendaselbst, Bd. I, S. 1—115.

[4] So zu Psalm 27, 9, darüber, ‚wie das Herz dem Gesichte etwas befehlen könne'; zu Psalm 79 Betrachtungen über das Exil; zu Hiob 1, 6 eine philosophische Erörterung über Verstand, Zorn und Begierde, als die drei Eigenschaften der menschlichen Seele, dieselbe, welche von Munk, Notice sur Saadja S. 8 f., veröffentlicht ist.

[5] Dukes, Beiträge, II, 14.

[6] S. Grätz, V, 530. Statt בפרשת בראשית ist zu lesen בפתרון ב' oder בפירוש בראשית.

[7] S. Grätz, V, 306, 531.

über Paronomasien, nach dem letzten Polemisches gegen die Karäer. Es ist möglich, dass Saadja einen besondern Commentar zum ersten Buch des Pentateuchs schrieb, wie ja der eben genannte Salmon seinen Commentar zu dem Psalter nach den fünf Büchern oder, wie er sie nennt, Rollen (מגלה) desselben, getrennt erscheinen liess.[1] Von Saadja selbst wissen wir, dass er einen andern Theil des Pentateuchs besonders erklärte und herausgab, nämlich die zweite Hälfte des dritten Buches.[2] Dass Muhammed Ibn Ishâk, dem wir diese Notiz verdanken, nicht auch die Erklärung zur Genesis erwähnt, erklärt sich leicht aus der Erwägung, dass der muhammedanische Gelehrte auch andere Schriften Saadja's, von denen er wahrscheinlich keine Kenntniss besass, aufzuzählen unterlässt.[3]

---

[1] Den ersten Theil verfasste er 947, den fünften 958. S. Fürst, Gesch. des Karäerthums II, 88 f.

[2] Es hat nämlich nichts gegen sich, die Worte in der bald zu besprechenden Stelle des Fihrist-ul-ulûm: כתאב תפסיר אלספר אלת̇אלת̇ מן אלנצף (אל)אחר מן אלתוראה משרוח so aufzufassen. Die Emendations- und Erklärungsvorschläge bei Grätz (l. l. S. 536) sind kaum haltbar, da ein so kundiger Mann wie Ibn Ishâk sich schwerlich so gewunden ausgedrückt hätte, um die Mischna zu bezeichnen, auch bei seinen muhammedanischen Lehrern nicht verstanden worden wäre. Was aber hauptsächlich einzuwenden ist, ספר bedeutet im Arabischen in erster Reihe nur ein Buch des Pentateuchs, dann andere Theile der hebräischen Bibel und nur selten andere Werke; תוראה̇ aber (= תורה) bedeutet ausser dem Pentateuch höchstens das ganze Alte Testament, im Gegensatz zum Evangelium, אנג̇יל, nie aber das Judenthum, die jüdische Lehre in abstracto. — Aus diesem Commentar zur zweiten Hälfte des Leviticus ist wahrscheinlich das Stück, welches Moses Ibn Esra von Saadja aus dem שרח פרשת קדושים citirt (bei Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2166 f.).

[3] Es weicht nicht zu sehr vom Gegenstande dieser Arbeit ab, wenn hier die von Muhammed Ibn Ishâk in seinem encyclopädischen Werke gebrachte Liste der Schriften Saadja's, nach der Flügel-Rödiger'schen Ausgabe, mit zum Theil neuen Erklärungen, vorgeführt wird:

1. כתאב אלמבאדי, Buch der Anfänge, der Commentar zum Buche Jezira, welchen Saadja selbst als פי הלכות יצירה citirt (Emûnôth I, 1). S. Grätz, V, 533.

2. כתאב אלשראיע, Buch der Religionssatzungen oder Religionslehren. Grätz, ib. S. 532, weist mit Recht sowohl die Erklärung Wunderbar's, es sei mit dem ס' אזהרות identisch, als die Munk's (und Fürst's), es sei eine Art ספר המצות, zurück, lässt aber selbst den Inhalt der Schrift fraglich. Nun findet sich in dem von Munk

Es wäre oberflächlich und nicht einmal im Sinne Ibn Esra's, wenn wir in der Betrachtung der gaonäischen Exegese bei der äusserlichen Erscheinung des Hereinziehens fremder Wissensstoffe stehen blieben und nicht versuchten, diese Erscheinung aus inneren Gründen zu erklären. Als blos äusserliches Moment reicht die Weitschweifigkeit nicht hin, um eine

---

(Notice sur Saadia 14 f.) angeführten Oxforder Manuscript (cod. Pococke 256, bei Uri 370) ein Buchtitel, ebenfalls unmittelbar nach dem כתאב אלמבאדי, wie im Fihrist, von welchem der unsere offenbar Abkürzung ist. Er lautet: כתאב אלקיאם עלי אלשראיע אלסמעיה, ‚Buch der Unterstützung der Offenbarungsgesetze'. Wenn wir erwägen, dass die Vertheidigung der offenbarten Lehren einen Hauptzweck des philosophischen Grundwerkes Saadja's bildet, sowie die Unterscheidung der מצות שמעיות von den מצות שכליות einen Grundzug seines Systems, wenn wir ferner bedenken, dass Muhammed Ibn Ishâk in seiner Liste Saadja's Hauptschrift gewiss nicht ausgelassen haben wird, dass er vielmehr an erster Stelle seine zwei philosophischen Werke brachte, so wird es nicht schwer, unter dem כתאב אלשראיע oder, wie der ungekürzte Titel lautet, dem ‚Buch der Unterstützung der Offenbarungsgesetze' das ספר אמונות zu verstehen, welches demnach zwei Bezeichnungen hatte. Doppeltitel trugen, wie wir sehen werden, auch exegetische Schriften Saadja's. — Diese Hypothese, die freilich aus der erwähnten Handschrift bestätigt werden müsste, ist auch von Haneberg aufgestellt worden, doch ohne Beweisführung. Er bemerkt kurz, כתאב אלשראיע sei ‚wahrscheinlich Sefer Haämunoth'. (Abhandlungen der Phil.-histor. Classe der Baierischen Akademie der Wissenschaften 1840, S. 359.) Vgl. auch Nr. 5 dieser Anmerkung.

3. כתאב תפסיר אשעיא, Commentar zu Jesaia. Einen solchen citirt auch Dûnasch ben Labrât (פתרון ספר ישעיה, in seiner polemischen Schrift gegen Saadja (ed. Schröter, Breslau 1860, S. 1, Nr. 3).

4. כתאב תפסיר אלתוראה נסקא בלא שרח. Auslegung der Thora, ohne Commentar; das ist gewiss die Pentateuch-Uebersetzung. נסקא ist nicht ganz klar; vielleicht bedeutet es, nach der Bedeutung des Stammes נסק, ordnen: S. habe in seiner Uebersetzung die Ordnung, d. h. den Zusammenhang des Textes klar gemacht, was ja ein Merkmal seiner Uebersetzung ist.

5. כתאב אלאמתאל [והו עשר מקאלאת]. Man hat dem Worte אמתאל die ganz ungerechtfertigte Bedeutung ‚argumenta' gegeben und dies farblose Wort für genügend gefunden, um das ס' אמונות ודעות zu bezeichnen (Grätz, l. l. S. 535; Fürst, G. der Karäer II, S. 7 der Anmerkungen). Steinschneider (Catal. Bodl. S. 2184) will אמתאל in אמאנאת emendiren. Dazu führten einzig und allein die in Klammer gesetzten Worte ‚aus zehn Abschnitten bestehend'. Haneberg (a. a. O.) macht daraus gar ein ‚Buch der Gleichnisse aus zehn Gesprächen'. — Nun ist zweierlei

ganze Richtung in der Bibelerklärung zu kennzeichnen. Erst wenn wir dieses äussere Moment als aus dem innern Wesen der Richtung entspringend erkannt haben, verstehen wir, wieso es Ibn Esra als genügend fand, um damit die gaonäische Exegetenschule zu charakterisiren. Diese Erkenntniss aber ergibt sich durch folgende Erwägung.

---

sicher: כתאב אלאמתאל bedeutet klar genug ספר המשלים oder ס׳ משלי, und aus zehn מקאלאת (= hebr. מאמרות) besteht nur Ein Werk Saadja's, das Sefer Emûnôth. Zwei so sichere Thatsachen berechtigen schon zu einer Conjectur, welche die sonst unübersteigbare Schwierigkeit am leichtesten entfernt. Die eingeklammerten Worte sind nur durch Versehen hieher gerathen, und zwar gehören sie zu Nr. 2, wenn כתאב אלשראיע das ספר אמונות bedeutet. Nach מקאלאת steht nun im Fihrist כתאב תפסיר אחכאם דאוד, was Grätz (l. l. S. 531, Anm.) mit Einschiebung von אבן vor דאוד gut als Commentar der Weisheitssprüche des Sohnes Davids erklärt. Schiebt man nun noch ein והו vor – womit man auch eine Erklärung für die Versetzung des mit והו beginnenden Passus והו עשר מקאלאת hat — so lautet der vollständige Doppeltitel für den Commentar zu den Proverbien: כתאב אלאמתאל והו כתאב תפסיר אחכאם אבן דאוד.

6. כתאב תפסיר אלנכת והו תפסיר זבור דאוד, d. i. Buch der Erklärung der Seltenheiten (seltenen, kostbaren Sprüche = נואדר), das ist Commentar zu den Psalmen Davids.

7. Der oben, S. 20, Anm. 2, besprochene Commentar zur zweiten Hälfte von Leviticus.

8. כתאב תפסיר כתאב איוב. Höchst wahrscheinlich ist dieser Titel so zu ergänzen: כתאב אלתעדיל והו תפסיר כתאב איוב, Buch der Rechtfertigung oder Erklärung des Buches Hiob. S. Munk, Notice sur Saadia, S. 7.

9. כתאב אקאמה אלצלואת ואלשראיע. Nach Grätz (S. 537) liturgische Agende, identisch mit dem סדור ר׳ סעדיה; s. Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2203 f.

10. כתאב אלעבור והו אלתאריך. S. Grätz l. l.

Der bei Saadja wahrgenommenen Sitte, biblische Commentare mit Doppeltiteln zu versehen, von denen der erste den Inhalt des Werkes symbolisch oder rhetorisch ausdrückt, der andere mit eigentlichen Worten, huldigte auch Ibn Esra, der seinen Pentateuch-Commentar so citirt: ספר הישר שהוא פירוש התורה. S. Sefer Haibbûr S. 94 und Halberstamm's Bemerkungen dazu. In pedantischer Weise sieht der alte Karäer Nissi ben Noach in dem Doppeltitel eines Buches eine Analogie zu der nach Nomen und Cognomen (Ism und Kunje) sich unterscheidenden Benennung eines Menschen. Er sagte in der Einleitung zur Schrift über den Dekalog: ימפי נכתב בדיו ששמו ביתן המשכילים, וכנוי ספר פלם באור המצות (Pinsker, Likkute Kadmônijôt, Text S. 40).

Der mit Saadja beginnende und mit Maimûnî seinen Höhepunkt erreichende jüdische Rationalismus zeichnet sich durch die doppelte Grundlage einer tadellosen, unerschütterten Gläubigkeit und eines gleichzeitigen festen, ja kühnen und stolzen Vertrauens auf die menschliche Vernunft und die von ihr errungenen Wissensergebnisse und Wahrheiten aus.[1] Von dem europäischen Rationalismus des vorigen Jahrhunderts unterscheidet ihn schon der unbedingte Glaube an die biblischen Wunder, deren Zahl zwar durch Auslegung hin und wieder vermindert wird, die man aber im Ganzen für vereinbar mit der Vernunft hält. Im Uebrigen jedoch ist es ein echter Rationalismus, welcher die Rechte und Resultate des menschlichen Denkens mit ganzer Seele anerkennt. Was unumstösslich als solches Resultat erkannt ist, dem muss die heilige Schrift sich accommodiren. Vollständige Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Wissenschaft auf der einen und Glauben und Bibel auf der andern Seite, das bildete von vorneherein das Programm, mit welchem Saadja die Fahne des aus stumpfer Gedankenlosigkeit, aber auch aus verwirrendem Unglauben Erlösung bringenden Rationalismus erhebt.[2] Bibel und Wissenschaft sind keine getrennten Gebiete für die Schule Saadja's, welche die Wissenschaft mit jugendfrischem Enthusiasmus, die heilige Schrift mit stahlfester Gläubigkeit, beide mit Innigkeit und Hingebung umfasst; der Inhalt der einen ist der andern nicht fremd. Warum sollte man sich also scheuen, wissenschaftliche Gegenstände, wenn auch nur lose angeknüpft, in die Bibelerklärung hineinzutragen; wurde doch die Bibel hiemit gewissermassen ergänzt. Auch ein praktisches Motiv mag bestimmend gewesen sein. In jener ersten Zeit des literarischen Aufschwunges, wo die Literatur noch nicht die spätere reiche Gliederung aufwies, boten Bibelerklärungen hauptsächlich Gelegenheit, allerlei wissenschaftliche Kenntnisse unter das Volk zu bringen; andererseits wieder liebten die Leser, neben der Auslegung der Schrift noch nebenher mancherlei Anderes zu lernen. Dass es dabei nicht besonders gründlich zugehen konnte, dass der von Ibn Esra gerügte Mangel, die Lehrsätze ohne Beweisführung vorzubringen,

---

[1] S. auch Dukes, Beiträge, II, 88 ff.

[2] S. Grätz, Gesch. der Juden, V, 316.

unabwendbar war, ist gewiss. Dasselbe ist aber fast stets der Fall, wo die Wissenschaft ‚popularisirt' werden soll.

Doch das von Ibn Esra gerügte Moment ist nicht das einzige, in welchem sich der Einfluss von Saadja's Rationalismus auf seine Exegese zeigte. Auch die Principien und die Methode seiner Auslegung sind rationalistisch. Was die Principien betrifft, so hat sie Saadja selbst klar ausgesprochen und die Priorität der vernunftgemässen Erwägung als selbstverständlich hingestellt. ‚Ausser dem Bibelwort haben wir noch zwei Quellen:[1] eine, die ihm vorausgeht, das ist der Quell der Vernunft; die andere, die ihm folgt, das ist der Quell der Tradition. Durch sie werden die Gebote nach Beschaffenheit und Dauer oder der Bestimmung, wie oft sie zu wiederholen seien, ergänzt.'[2] Dies sagt Saadja zunächst in Bezug auf die Auslegung des gesetzlichen Theiles der Bibel; aber gewiss hielt er auch sonst daran fest, von den Wahrheiten der Vernunft auszugehen. So sucht er über die Frage der Auferstehung Aufschluss aus den vier Quellen der Natur, der Vernunft, der Schrift und der Ueberlieferung.[3]

Saadja's exegetische Methode musste so eine synthetische werden, indem die für ihn feststehenden Ergebnisse der vernünftigen Speculation den Ausgangspunkt, die Grundlage abgaben, um in der auszulegenden Bibelstelle die Bestätigung zu finden. Am deutlichsten zeigt sich diese Methode in dem Commentar zum Buch der Sprüche, dessen Einleitung und erstes Capitel mir zu lesen gegönnt war.[4] Da dieser Commentar noch nicht veröffentlicht ist,[5] die Einleitung aber besonders

[1] oder Principien, hebr. משכים.

[2] Emûnôth, Abschnitt III, c. 10; vgl. II, 8.

[3] Emûnôth, Abschnitt VII, c. I.

[4] In einer im Besitze des Herrn Dr. R. Schröter befindlichen Copie einer Oxforder Handschrift (s. Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2193). Wie die ‚Academy' (vom 1. Mai 1875, S. 453) meldet, gehört zu den neuen handschriftlichen Acquisitionen des British Museum auch ein Foliomanuscript aus dem 14. Jahrh. Inhalt: ‚R. Saadjah's Commentaries on the Psalms, Proverbs, Songs of Salomon etc. Hebrew.' Wenn dies Wort ‚Hebrew' nicht die Schriftzüge bezeichnen soll, so hätten wir da eine hebräische Uebersetzung Saadja'scher Commentare.

[5] Einige Zeilen daraus bei Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2165 f.

viel des Interessanten bietet, so möge hier eine Analyse den besten Einblick in die von Saadja befolgte Methode gewähren.

Saadja geht von dem im Menschen waltenden Gegensatze der sinnlichen Natur und der seine Würde ausmachenden Vernunft aus (טבע und עקל). Der Vernunft gebührt das oberste Entscheidungsamt; und wie der Richter nur das Recht befrägt und sich um die Freude oder Trauer der Parteien nicht kümmert, so berücksichtigt auch die Vernunft nicht die Neigung oder Abneigung der sinnlichen Natur. In der Regel hat die letztere vermöge ihrer Begierde Freude an der vergänglichen Lust, möge ihr auch viel Leid folgen; vermöge der ihr angeborenen Trägheit (כסל) hat sie Abneigung gegen den augenblicklichen Schmerz, wenn seine Folge auch Freude und Lust ist. Daher bedarf der Mensch der Leitung, welche ihn über die Folgen seiner Handlungen belehrt. Wäre nun diese Leitung der freien Entschliessung des Menschen überlassen geblieben, so wäre die Gefahr nahe, dass ihn die sinnliche Natur von der Erlangung der richtigen Einsicht ablenken werde. ‚Darum fand es der Allweise für nöthig, über diese Leitung ein Buch niederschreiben zu lassen, durch Salomo, den Sohn Davids, in welchem einerseits enthüllt werden sollen die guten Folgen der Dinge, von denen die sinnliche Natur sich abwendet, um durch die Schilderung ihrer Schönheit und Würde die Neigung des Menschen anzuregen, wenn seine Trägheit ihn davon ableiten will. Andererseits offenbart dies Buch die bösen Folgen der für die Sinnlichkeit angenehmen Dinge und will durch Entdeckung der mit denselben verbundenen Uebel und Bitterkeiten und Plagen den Menschen von ihnen abbringen, wenn seine Begierde ihn dazu drängt.‘

Nach diesen allgemeinen Sätzen folgen ausführlichere Erläuterungen. In denselben wird gezeigt, wie die menschliche Natur vermöge ihrer Trägheit sowohl in der Herbeischaffung der körperlichen Bedürfnisse, als in der Erkenntniss der Pflichten — welche Saadja als zweierlei kennzeichnet: von der Vernunft und von der Offenbarung vorgeschriebene — Abneigung gegen Mühe und Beschwerde habe und nur durch die Vernunft auf die übeln Folgen der Unthätigkeit aufmerksam gemacht wird. Andererseits lehrt die Vernunft, wie aus

den von der Begierde eingegebenen Ausschreitungen Unheil und Schmach in dieser, schmerzliche Strafen in der künftigen Welt erwachsen.

So weit über den Inhalt des Buches der Sprüche. Was die Form desselben, die der Gleichnisse — אמתׄאל — betrifft, so war die Anwendung derselben nothwendig. Denn dem gewöhnlichen Menschen liegt das Wissen vom Sinnlichen näher und fällt ihm leichter als das vom Vernünftigen, Begrifflichen. Darum sind für ihn Gleichnisse nöthig, durch die ihm die Erfordernisse der Vernunft als mit denen der Sinne übereinstimmend nahegelegt werden. Das wird durch ein Beispiel erläutert. Vor dem Feuer, vor einem schreckenden Lärm flieht die Natur des Menschen schon vermöge der sinnlichen Wahrnehmung, weil ihr durch diese die drohende Gefahr bekannt ist. Will nun die Vernunft vor anderen Gefahren warnen, so redet sie mit der sinnlichen Natur in ihrer Sprache und sagt zu ihr: Diese Gefahr ist wie brennendes Feuer, wie tiefes Wasser, vor denen du dich zu hüten pflegst. So besteht der Nutzen des Gleichnisses darin, dass es der sinnlichen Natur die Anforderungen der Vernunft nahebringt. Wegen der vorwiegenden Anwendung von Gleichnissen hat auch das Sefer Mischlê seinen Namen erhalten.

Jetzt lässt Saadja eine Reihe von anderen zum Verständniss des Proverbienbuches nothwendige Bemerkungen folgen, indem er sich Weiteres für den Commentar selbst vorbehält. Zuerst eine Darlegung des Vorzuges der Vernunft über die Sinnlichkeit. Die sinnliche Natur hat keine Ahnung von den Erkenntnissen der Vernunft, während diese auch von den Zuständen jener Kunde hat, so dass sie höher steht als dieselbe. Die Natur hat daher kein Recht, der Vernunft entgegenzuhalten, dass sie selbst die eigenen Neigungen und deren Folgen besser kenne. Die Natur ist blind und gleicht Jemandem, der noch nie ein Kind grossziehen gesehen hat oder keinen Begriff davon hat, wie das Weizenkorn wächst,[1] und den Erzieher und Säemann für thöricht hält, während sie doch mit Weisheit

---

[1] Dieselben zwei Gleichnisse wendet Saadja in Bezug auf den Messiasglauben Israels an, im Eingange des VIII. Abschnittes seines Sefer Emûnôth (arabisch steht das Stück bei Munk, Not. s. S. 20 f.).

handeln und er selbst der Thor ist. — Wichtig für die Leitung des Menschen ist die Thatsache, dass er an dem Geschicke des Nebenmenschen sich ein Beispiel nimmt. Darum verzeichnete auch Gott in der Thora das Glück der Frommen, das den Frevlern beschiedene Unheil. Salomo aber bringt den Menschen nach göttlicher Eingebung — ען אללה — die Schicksale von ihresgleichen zur Warnung, so die der Trägen, der Wollüstigen, das Beispiel des Weisen, der eine Stadt rettet.

Nun folgt ein Excurs über die Stufen, die zur Erkenntniss führen. Es sind vier: Aufnahme, Bewahren, verständiges Beurtheilen — פֿאטר — und vernünftige Unterscheidung — תמייז. Es wird nun gezeigt, wie das durch Unterricht erlangte Wissen durch diese vier Stufen gehen müsse. Saadja hat dasselbe auch in Bezug auf die zweite von ihm angenommene Quelle des Wissens, das eigene Nachdenken, ausgeführt; aber leider befindet sich hier im Manuscript eine Lücke, welche sich auch noch über den folgenden Absatz erstreckt. Dieser bietet, wie das von ihm erhaltene Stück zeigt, eine Classificirung der im Proverbienbuche enthaltenen Sätze. Die ersten fünf Kategorien fehlen, die letzten sieben sind folgende: 6. Eine über den Gegenstand in seinem ganzen Umfange sich erstreckende kategorische Behauptung. Beispiele 17, 9; 16, 21. — 7. Sätze, die man für Aussagesätze halten möchte, die aber Gebote oder Verbote enthalten: 16, 12. — 8. Vergleichung eines höher stehenden mit einem niedrigern Gegenstande: 18, 10. — 9. Beziehung eines Gegenstandes, über den man uns belehren will, auf einen bekannten und Gleichsetzung beider: 27, 9. — 10. Behauptungen, von denen man meinen könnte, dass sie ohne Ausnahme gelten, während die Ausnahme implicite angezeigt ist:[1] 24, 10; 14, 7. — 11. Zwei Verse stehen so nebeneinander, dass der Leser sie für unabhängig von einander halten könnte, während sie in Wirklichkeit zusammengehören. So sind 20, 21; 18, 19; 17, 17 mit den beziehungsweise vorausgehenden Versen zu verbinden. — 12. An-

---

[1] Saadja meint im erstern Falle die Ergänzung der Bedingungspartikel, im andern als Beispiel citirten Verse die Einschiebung eines ‚wenn nicht' vor ובל.

weisung für den Weisheit Suchenden, wie er sie zu suchen habe; durch eine Erklärung von 30, 1—5 illustrirt. Dieser Passus enthalte eine Warnung für den Forscher, sich nicht in Dinge einzulassen, deren Erkenntniss unmöglich sei, wie die Schöpfung aus Nichts und die Natur der Dinge in ihrer Wurzel.[1] — Man sieht, dass Saadja in dieser Zusammenstellung ein hermeneutisches Schema für die syntaktische und inhaltliche Erklärung der Sprüche geben wollte. Die Reihe ist ziemlich bunt, zeigt aber das Bestreben, den Text tiefer und im Zusammenhange zu erkennen. Mit dieser Reihe bricht auch in der vorliegenden Handschrift die Einleitung ab; doch ist sie jedenfalls damit nicht beendet.

Was nun den Commentar zum ersten Capitel angeht, so ist er ziemlich ausführlich und zeigt dieselbe Neigung zu schematisiren, wie die Einleitung. Ein besonders hervorragendes Beispiel dafür ist die Auslegung zu den Versen 20—33.[2] Der Zweck dieses ganzen Stückes sei die rechte Leitung und Vorbereitung in allen Angelegenheiten. Die Leitung kann sich auf vier Stufen bewähren. In erster Reihe lehrt sie, sich in nichts einzulassen, bevor man Mittel hat, um etwaigen Gefahren vorzubeugen; sie lehrt, nachdem man sich eingelassen, Mittel suchen, bevor das Unheil eintritt; sie lehrt Mittel suchen, nachdem das Unheil eingetreten; sie lehrt endlich Heilungsversuche nach der Schädigung. Jede dieser vier Stufen zerfällt nun in zwei Seiten, je nachdem es sich um weltliche oder religiöse Dinge handelt. Das wird einzeln auseinandergesetzt, wobei als weltliches Beispiel die Gesundheitslehre angeführt wird. Die Stufenfolge wird dann noch besonders auf Regierungskunst angewendet, sowie ihre Anwendbarkeit auf den Handel und die Disputirkunst behauptet. Von allen

---

[1] ודלך הו עלם אלאבדאע ואלאבתדאע וטבע אלאשיא מן אלאצל.

[2] Wie in den Psalmen, so sendet auch hier Saadja der Erklärung die Uebersetzung voraus. (Ebenso verfährt Salmon ben Jeruchim; s. Fürst, G. der Karäer II, 86.) Nur zerlegt er das Capitel in Abschnitte; dieselben sind im ersten Capitel der Sprüche: 1-7; 8—9; 10—19; 20—33. In dem letzten Abschnitte folgt nach der Uebersetzung vor der längern, eigentlichen Auslegung eine Reihe von Worterklärungen zur Rechtfertigung der Uebersetzung.

diesen äusserlichen Berufskreisen könne man Gleichnisse für die religiösen Dinge herholen. — Diesen vier erörterten Stufen entsprechen nun auch die vier Wirkungsorte, welche Salomo der als Lehrerin auftretenden Weisheit angewiesen hat.[1] Sehr witzig wird gezeigt, wie diese Orte mit den obigen Stufen parallel laufen und sie bezeichnen, sowie dass die vier für das Verkünden der Lehren angewendeten Ausdrücke[2] eine ähnliche Stufenfolge bilden. Dann folgt die Anwendung dieser allgemeinen Erörterung auf einzelne Verse des Passus. — Ein eclatanteres Beispiel für die synthetische Methode von Saadja's Bibelerklärung als dieses könnte nicht vorgebracht werden; solche Beispiele waren es auch wahrscheinlich, welche Ibn Esra ausser den von ihm angeführten im Auge hatte.

Da die gegenwärtige Abhandlung sich an die Einleitung Ibn Esra's anschliesst, so wäre es die ihr gesetzten Schranken überschreiten, wollten wir an diesem Orte eingehender über die sonstige Art Saadja'scher Exegese sprechen. Auch hat dieselbe in ihren Hauptpunkten einigermassen vollständige Darstellung schon gefunden durch Dukes[3] und Geiger.[4] Nur einige Bemerkungen seien hier gestattet, zu welchen Ibn Esra's sonstige Polemik gegen den Gâôn Anlass gibt und welche die exegetische Weise des Letztern zu beleuchten vermögen.

Bekanntlich ist Saadja der von Ibn Esra am häufigsten angeführte und bekämpfte Erklärer. Wie sehr er sich fortwährend mit ihm beschäftigte, beweist der Umstand, dass die zweite Recension des Exodus-Commentars, obwohl kurz und an sonstigen Citaten ziemlich arm, von Saadja allein etwa 45 neue, in der ersten Recension nicht stehende Anführungen enthält. In einem dieser Citate der zweiten Recension wird eine sehr schwere Anklage gegen Saadja erhoben.

Dieser hatte nämlich sowohl גוי, Genesis 20, 4, als עם, Exod. 21, 8, für gleichbedeutend mit איש erklärt. Zur letztern Stelle bringt und widerlegt Ibn Esra Saadja's Ansicht schon

---

[1] בחוץ, ברחובות, בראש הומיות, בפתח שערים.

[2] תאמר, תקרא, תתן קול, תרנה.

[3] Beiträge, II, 75—96.

[4] Wissenschaftliche Zeitschrift für Jüdische Theologie, Bd. V, S. 262—324.

in der ersten Recension, während er zu Gen. 20, 4 davor warnt, ‚auf den Träumer zu hören, der das eine Wort für das andere setzen will.' Dieser Träumer ist kein Anderer als Jôna Ibn Ganâch,[1] welcher diesen Worttausch zu einer exegetischen, mit Vorliebe auf zahlreiche Stellen angewandten Regel ausgebildet hatte. Er formulirt dieselbe am Beginn des betreffenden Abschnittes seines grammatischen Hauptwerkes,[2] wie folgt: ‚Oft gebraucht der Schriftsteller ein Wort, während er ein anderes im Sinne hat, was man damit rechtfertigen kann, dass beide Wörter irgend etwas gemeinsam haben, sei es die Art oder die Gattung, oder eine Qualität oder dergleichen.'[3] Diese Theorie nun erregte, als der Würde der heiligen Schrift nahetretend, den besondern Zorn Ibn Esra's. Schon in Sefer Zachût[4] widmet er ihr einen besondern Abschnitt und sagt: ‚Hüte dich, den Worten jenes Grammatikers zu glauben, welcher in seinem Buche mehr als hundert Wörter erwähnte, für welche man nach seiner Behauptung andere setzen muss. Dergleichen darf man von keinem gewöhnlichen literarischen Werke behaupten, geschweige denn von den Worten des lebendigen Gottes.' Auch im Schriftchen Sâfâ berûrâ[5] schleudert er gegen das Sefer Harikma das Verbrennungsurtheil, weil Ibn Ganâch in Jeremias 33, 26 דוד als Verschreibung für

---

[1] Dieser ist auch einer der von Ibn Esra am häufigsten citirten Autoren. Merkwürdig ist, dass er ihn im Commentar zu den kleinen Propheten und in der ersten Recension zu Exodus consequent R. Marinus — Merwân — nennt, sonst aber fast durchaus R. Jôna. (In Bezug auf Exodus ist dies schon bemerkt von Geiger in Melô Chophnaim, Breslau 1840, S. 83.) Diese beiden Commentare hat Ibn Esra auch im selben Jahre — 1157 — zu Rhodez vollendet, wie neuerdings Halberstamm in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Sefer Haibbûr (Lyk 1874) S. 13, 15 ausgeführt hat. Ueber eine andere bedeutsame Analogie beider Commentare s. unten S. 51, Anm. 2. Auch in dem im nächstfolgenden Jahre entstandenen Büchlein Jesôd Môra gebraucht Ibn Esra nur den Namen Marinus für Ibn Ganâch; s. c. I zu Anfang und c. II zu Anfang.

[2] ספר הרקמה ed. Goldberg-Kirchheim S. 177—194.

[3] Das heisst, durch irgend eine Art der Ideenassociation ist dem Schriftsteller statt des einen Wortes das andere in die Feder gerathen.

[4] Gegen Ende, ed. Lippmann, S. 72.

[5] ed. Lippmann, S. 96.

אהרון ausgibt. Hier nennt er ihn auch den ‚Faseler'.[1] Ebenso entschieden lautet die Abweisung im Commentar zu Daniel 1, 1: ‚Wie wäre es anzunehmen möglich, dass irgend Jemand das eine Wort schreibt oder spricht und eigentlich ein anderes meint. Wer solches behauptet, gehört zu den Wahnsinnigen. Jenem Erklärer wäre es eher zugekommen, zu sagen: Ich weiss nichts, als die Worte des lebendigen Gottes zu verdrehen.' Als Wahnsinnigen — משוגע — bezeichnet dann auch Ibn Esra den R. Jôna (zu Exodus 19, 12), weil er behauptet, Mose hätte [הגבל את] ההר (Ex. 19, 23) nur aus Versehen gesagt, statt [הגבל את] העם.

Von dieser Theorie nun, gegen welche Ibn Esra — und nicht mit Unrecht — eine solche Schärfe richtet, behauptet er an der genannten Stelle in der zweiten Recension des Exodus-Commentars, zu derselben sei ihr Urheber durch keinen Geringern als den Gaôn Saadja berechtigt worden. ‚Auf diese Pfeiler der Lehre[2] stützte sich der Faseler in seiner Vertauschung von Wörtern; — es folgen einige Beispiele — welche Stellen ich alle ohne Vertauschung erklärt habe. Sein Buch ist werth, verbrannt zu werden.'[3] War Ibn Esra zu solcher Anklage berechtigt? Zunächst ist nun hervorzuheben, dass Ibn Ganâch in der That als allererstes Beispiel des Worttausches gerade das von Exodus 21, 8 (איש—עם) wählt. Er nennt zwar

---

[1] Dieses Epitheton — המהביל — gibt Ibn Esra nur noch dem Bibelkritiker Jizchâkî, zu Hiob 42, 16, sowie er nur noch des Letztern Werk für verbrennungswürdig erklärt, zu Gen. 36, 30. Dabei ist es aber zu beachten, dass Ibn Esra an allen angeführten Stellen nie R. Jôna's Namen nennt; gewiss aus feinem Tactgefühl, um den verdienstvollen Grammatiker nicht in den Augen der unkundigen Leser als Ketzer zu brandmarken. Die Kundigen merkten ohnedies, auf wen gezielt war. Welch' ein Ton von Achtung geht auch durch die ebenfalls anonyme Anführung des S. Harikmâ, zu ψ 77, 3: חכם גדול חבר ספר נכבד רק יש בו טעיות רבות (Vertauschung von ידי mit עיני). Ibn Esra, der Ibn Ganâch so viel zu verdanken hatte, wollte ihn offenbar nicht blosstellen. — Zu berichtigen ist Gross (Menachem ben Sarûk, S. 18), der unter המהביל stets Jizchâkî verstehen will.

[2] D. h. Saadja und den ebenfalls als Urheber willkürlicher Worterklärung citirten Onkelos.

[3] ..... ויאמר הגאון כי כמוהו הגוי גם צדיק תהרוג. ובאלה עמודי התורה נתלה המהביל להחליף מלה במלה .....

Saadja nicht, aber für den Kundigen war dies gewissermassen eine Rechtfertigung der kühnen Theorie durch stillschweigenden Hinweis auf den gefeierten Gaôn. Auch in der Einleitung zum Rikma — S. VII — beruft er sich hinsichtlich der Herbeiziehung talmudischer und arabischer Wörter zur Erklärung von biblischen auf das Vorbild Saadja's.

Hatte also Ibn Esra wahrscheinlich Recht mit der Annahme, Ibn Ganâch stütze sich auf Saadja, so thut er diesem entschieden Unrecht mit der Annahme, er huldige derselben Theorie des Worttausches wie Ibn Ganâch; denn während dieser wirklich eine Verschreibung im Texte behauptet, legt Saadja nur aus dem Zusammenhange einem Worte für die betreffende Stelle eine Bedeutung bei, welche ihm sonst gar nicht zukommt, was, wie sich Geiger[1] ausdrückt, ‚die Kinderstufe der Sprachforschung verräth‘. So erklärt Saadja סנה, Deuter. 33, 16, mit Himmel;[2] נפשו, ψ 24, 4, mit שמו,[3] wegen des Verbums נשא; שלמי, ψ 7, 5, mit Feind;[4] zu בני, ψ 2, 7, meint er, es müsse Freund bedeuten,[5] ‚weil der Verstand die nächste Bedeutung, Sohn, nicht zulasse‘. Merkwürdig ist die Erklärung von ונתנו, Levit. 1, 7, mit ‚anzünden‘. Die Söhne Aharon's hätten es im gewöhnlichen Sinne verstanden, woher ihr Versehen mit dem ‚fremden Feuer‘.[6] Daran knüpft Saadja eine längere Warnung, auf die Bedeutung der Worte sorgfältig zu

---

1 Zeitschrift, Bd. V, S. 287.

2 Ibn Esra zu Exodus 3, 2.

3 Dukes, Beiträge, II, 81. Saadja übersetzt ומן לם יחלף באלאסם זורא ‚wer nicht falsch beim Namen schwört‘, als hiesse es אשר לא נשא לשוא שמו, wobei das Suffix ו auf Gott bezogen wird, wie auch Ibn Esra zur Stelle erklärt.

4 Ewald, Beiträge, S. 15. Dieselbe Bedeutung ‚Feind‘ vindicirt Saadja auch שלמים, ψ 69, 23 und שלמן, Hosea, 10, 14.

5 Ewald, ebendas. S. 10. Saadja beruft sich auf Deut. 14, 1 und 32, 5. Auch ψ 73, 15 übersetzt er בניך mit אוליאך ‚deine Freunde‘ (ib. S. 54). Der Ausdruck ולי bedeutet speciell Gottesfreunde, Fromme, und wird bei Anführung biblischer Personen oft als Epitheton gebraucht.

6 Die ganze Stelle ist bei R. Bachja ben Ascher (Pentateuch-Commentar ed. Venedig, 122 c) erhalten. Geiger (l. l. S. 289) übersetzt sie. Es ist dort, Anm. 1, für וישנלוא zu lesen וישעלוא, wie auch ed. Pesaro, 154 b, hat. שעל heisst arabisch ‚anzünden‘.

achten, woraus ersichtlich ist, wie ernst es ihm mit solchen uns willkürlich vorkommenden Worterklärungen war.

Diese Art gewaltsamer, einer fortgeschrittenen Exegese verwerflich erscheinender Worterklärung hängt zum Theile mit dem Rationalismus Saadja's zusammen. Derselbe heischte es, in der Bibel nichts unklar zu lassen; alles musste einleuchtend und zusammenhängend erscheinen. Anderentheils wiederum folgte Saadja hierin dem Beispiele jener angesehenen Uebersetzungen, welche die seinige ablösen sollte, der Targumim. Dies näher auszuführen, sowie nachzuweisen, wie Saadja auch sonst in den Fussstapfen der aramäischen Bibelversionen ging, ist hier nicht der Ort.[1] Nur eine andere Seite seiner Worterklärung, wo diese Analogie mit dem Targumim stark hervortritt, sei hervorgehoben. Es ist die Wiedergabe von geographischen und anderen Namen mit neueren Bezeichnungen, wobei Saadja oft der talmudischen oder targumistischen Tradition folgt, oft aber auch eigene Erklärungen wagt. Das wirft ihm Ibn Esra zu Genesis 2, 11 vor. Er habe חוילה so übersetzt, wie er es gerade nöthig hatte, ohne eine Tradition für sich zu haben,[2] auf die er sich stützte. Ebenso sagt er zu Exodus 28, 20: ‚Wir haben kein sicheres Mittel, die Bedeutung der Edelsteine am Brustschild zu ermitteln. Der Gaôn hat dieselben nach Willkür übersetzt, obwohl er keine Tradition zur Stütze hatte.' An die zuerst angeführte Stelle knüpft Ibn Esra den allgemeinen Tadel, dass Saadja also auch bei allen Völker- und Ländernamen, Thieren, Vögeln und Steinen verfahren sei. ‚Vielleicht hat ihm ein Traum die betreffenden Erklärungen

---

[1] Bachja Ibn Pakûda bemerkt (Herzenspflichten, I, 10), Saadja habe n seiner rationellen Uebersetzung der Anthropopathien die Targumim zum Vorbilde gehabt. S. auch Munk, Notice sur Saadia, S. 44.

[2] כי אין לו קבלה. Diese vier harmlosen Worte haben Haneberg (in der oben angeführten Abhandlung) zu einem sehr argen Missverständnisse geführt. Nachdem er die frühere, von den Karäern verbreitete, irrige Ansicht wiederholt, Saadja sei von Salmon ben Jerochim erzogen worden, fährt er fort: ‚Daher befremdet uns die Nachricht von Ibn Esra nicht, dass Saadja keine Kabbala annehme (Gen. 2 אין לו קבלה)'!! Daran knüpft Haneberg eine lange Anmerkung über die ältere Geheimlehre. — Munk's Notice sur Saadja, wo die ganze Stelle aus Ibn Esra übersetzt ist (S. 54), war schon zwei Jahre vorher erschienen (1838).

enthüllt. Jedenfalls hat er sich bei manchen geirrt, wie ich es an seinem Orte zeigen werde. Darum dürfen wir uns auf seine Träume nicht stützen. Möglich ist es — so schliesst Ibn Esra seinen Ausfall — Saadja habe das Alles zu Gottes Ehre gethan, indem er die Bibel in Sprache und Schrift der Araber übersetzte und diese nicht zu der Behauptung veranlassen wollte, es gäbe Gebote der heiligen Schrift, die wir nicht verstehen.‘ Nach dem Obigen können wir indessen auch ohne Ibn Esra's Vermuthung[1] uns Saadja's Streben, Alles zu erklären, begreif-

[1] Uebrigens mag es richtig sein, dass Saadja bei seiner Uebersetzung auch muhammedanische Leser im Auge hatte. Schon sein Lehrer Abu Kethir hatte mit muhammedanischen Gelehrten Unterredungen (s. Grätz, Geschichte, V, 282), und dass Saadja's Schriften, auch die exegetischen, in muhammedanischen Gelehrtenkreisen bekannt waren, bezeugt die Stelle im Fihrist-ul‘ulûm. Dass über dreihundert Jahre später Abulfedâ keine arabische Uebersetzung der Bibel kannte, was Pococke (Walton'sche Polyglotte, VI. Band, achter Abschnitt) als Argument gegen Ibn Esra vorführt, beweist nichts, da der lange Zeitraum genügte, um die arabisch geschriebenen Exemplare aus dem Verkehre zu bringen. — Vieles weist darauf hin, dass Saadja auf den Islâm Rücksicht nahm. Es ist kein Zufall, dass die nach targumistischer Weise affirmativ übersetzte Frage מי אלוה מבלעדי ד׳, ψ 18, 32, arabisch bei Saadja dem Glaubensbekenntniss der Muslimen gleich lautet: לא אלאה אלא אללה (Ewald, Beiträge, I, 22). Doch wollte Saadja damit gewiss nicht, wie Ewald meint, zeigen, ‚dass schon das Alte Testament so weit sei‘, denn das war überflüssig. Vielmehr wählte er gerne Ausdrücke, die den Muhammedanern geläufig sind. So übersetzt er ψ 99, 6 בכהניו mit אימ̈תה, um die Imâme in's Gedächtniss zu rufen; im Scholion zu ψ 72 König mit כ̇ליפה, Chalif (angeführt bei Haneberg) ψ 2, 2 רוזנים mit וזרא, Veziere. דביר ψ 28, 2 ist ihm die heilige Ecke der muslimischen Bethäuser, das מחראב. Sogar die heilige Schrift nennt er mit demselben Namen, wie die Muhammedaner die ihrige, indem er von einem Hapax legomenon sagt: לם תדכ̇ל פי אלקראן אלי האהנא, es komme sonst in der Schrift (קראן = hebr. מקרא) nicht vor (Ewald, Beiträge, I, 70). Moses erhält von Saadja den Titel, welcher die stehende Bezeichnung Muhammed's ist, nämlich אלרסול עליה אלסלאם (Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2166). Dass Saadja, und nach seinem Vorgange auch andere Exegeten der Gaonenzeit, wie R. Hai im Osten, Jehûda ibn Koreisch im Westen, den Korân für ihre Bibelerklärung benutzten, ist bekannt. Von ersterem berichtet Ibn Esra, zu Hiob 21, 32, er habe das schwere Wort גדיש als eine Bezeichnung des Grabgewölbes – קב̈ה —, wie solches in arabischen Ländern Sitte ist, erklärt. — Auch auf die Correctheit seines arabischen Ausdruckes war Saadja sehr bedacht. Im Proverbien-Commentar bemerkt er zu 1, 17, er

lich machen. Er wollte eben, dass seine Uebersetzung — und sein Commentar — nichts in dem heiligen Texte undeutlich lasse.

Noch einen ähnlichen Vorwurf richtet Ibn Esra gegen Saadja in Bezug auf Deutung der Eigennamen. Zu עדה וצלה, Gen. 4, 19, sagt er: ‚Kehre dich nicht an die Worte des Gaôn in Bezug auf Eigennamen; denn würden wir auch die ganze heilige Sprache kennen, — also auch die Stammbedeutung der Nomina propria — so könnten wir doch von den Begebenheiten nichts wissen (d. h. von dem geschichtlichen Grunde der zu deutenden Namen).‘ Hierin nun war offenbar Saadja's Vorbild die Agada, gegen welche denn auch Ibn Esra, wenn auch nicht direct, dieselbe Rüge richtet. Zu Exodus 6, 25 lesen wir nämlich bei ihm: ‚Putiel war ein Israelit (also nicht identisch mit Jethro); warum es so hiess, wissen wir nicht, sowie wir auch den Grund des Namens מישאל nicht kennen und den von vielen anderen Namen, wie z. B. Aharon. Stände die Geschichte Mose's nicht in der heiligen Schrift selbst, so wüssten wir auch von ihm nicht, warum er so genannt wurde.‘ Und zu Genesis 10, 8 sagt er: ‚Suche keinen Grund für Namen, wenn derselbe nicht in der Schrift angegeben ist.‘[1]

---

habe מורה nicht mit dem arabischen דרי wiedergegeben, weil dieses auf das Netzestellen nicht angewendet wird. Zu ידשנה (ψ 20, 4) meint er, das Wort, als von דשן, Asche, stammend, hätte eigentlich mit ירמדהא übersetzt werden sollen. Aber das ginge im Arabischen nicht; darum gibt er יחרקהא (verbrennen = einäschern). Zu ψ 22, 1 macht er darauf aufmerksam, אילת השחר bedeute eigentlich ‚Macht der Morgenröthe‘ — von אֱיָל; aber so könne man arabisch nicht sagen, er übersetze daher מטלע אלפגר, ‚Aufgang der Morgenröthe‘ (Beiträge, I, 23, 24). Wir sehen, wie Saadja um der Correctheit willen seine ungemein starke Vorliebe, für den hebräischen Ausdruck möglichst etymologisch und auch lautlich deckende arabische Wörter zu geben, geopfert. — Diese Vorliebe führte ihn, um ein weniger bekanntes Beispiel anzuführen, dazu, וחידותם, Prov. 1, 6, mit אחאדיתהם, ‚ihre Geschichten, Traditionen‘ zu übersetzen, was nur dem Lautklange nach zum Textworte stimmt; ebenso ψ 49, 5 חידתי mit חדיתי (bei Haneberg). Im Uebrigen s. über diesen Punkt Munk, Notice sur Saadia S. 56 f. Geiger, Wiss. Zeitschrift S. 290.

[1] Ebenso macht er sich, zu Esther 9, 8, über ‚spanische Gelehrte‘ lustig, welche sich freuten, für die — persischen — Namen ארידתא und פורתא Bedeutungen gefunden zu haben.

Die von Ibn Esra so sehr gerügte, weil von keiner Tradition unterstützte Erklärung von allerlei seltenen Ausdrücken wurde von Anderen eher willkommen geheissen als getadelt. Ibn Ganâch freut sich, durch dieselbe in den Stand gesetzt zu sein, sein Wurzelwörterbuch zu vervollständigen. Er sagt:[1] ‚Wir haben auch diejenigen unabgeleiteten Hauptwörter — das ist solche, deren Stamm kein Zeitwort bildet — in unser Werk aufgenommen, an welche sich eine nützliche Erklärung anschliesst; so die Namen der Masse, Gewichte, Vögel, Steine und dergleichen, deren Erklärung ich aus den Schriften der vertrauenswürdigen Gelehrten und Schulhäupter,[2] wie R. Saadja, R. Scherira, R. Hai, R. Samuel bar Chophni, R. Chephez, geschöpft habe, sowie aus anderen Commentatoren und Geonim.‘

Man sieht aus dieser Stelle zugleich, dass in diesem Punkte der Worterklärung Saadja nicht allein dasteht,[3] wie ja auch die beliebte Ableitung biblischer Wörter aus talmudischen ein gemeinsamer Zug der gaonäischen Exegese ist, der besonders bei R. Hai[4] auftritt. Leider haben sich von den übrigen Commentatoren dieser Epoche, abgesehen von den spärlichen Citaten bei Späteren, keine Werke erhalten, obwohl sie, wie Ibn Ganâch's eben citirte Aeusserung zeigt, zahlreich genug gewesen sein müssen. Wir können also keine vollständige

---

[1] Sefer Harikmâ, Einleitung, S. XII.

[2] Im arabischen Original (bei Munk, Notice sur Aboulwalid, Journal Asiatique, 1850, nov., déc., S. 376), heisst es: אלעלמא ואלרוסא אלמותוק בנקלהם, also ‚auf deren Ueberlieferung man sich verlassen kann‘. Demnach betrachtete Ibn Ganâch diese Erklärung als aus früherer Tradition durch die Geonim erhaltene.

[3] Auch von Isak Israeli hat sich ein Beispiel erhalten, wie er ein Wort abweichend von der sonstigen Bedeutung nach dem Zusammenhange erklärt. Er sagt nämlich in seiner oben (S. 18, Anm. 2) angeführten Abhandlung, וייצר (Gen. 2, 19) sei so viel als ויאסף. Vielleicht leitete er das Wort vom Stamm אצר, anhäufen, sammeln, ab.

[4] Nach Grätz, Geschichte, VI, 7, hat R. Hai kein exegetisches Werk verfasst. Indessen ist es wahrscheinlich, dass er Hiob commentirt hat, denn zu 6, 10 erwähnt Ibn Esra ausdrücklich: ואני ראיתי בפירוש ר' האיי ז"ל שפירש ואסלדה לשון הגבהה, was keine blos ungenaue Redewendung sein kann. Gerade zu Hiob wird R. Hai von Ibn Esra am häufigsten angeführt, ausser der genannten Stelle noch zu 4, 15; 14, 27; 21, 32; 37, 20.

Vorstellung ihrer exegetischen Art uns bilden. Das aber ist gewiss, dass die Exegese der mit Saadja beginnenden Glanzzeit der Geônîm bahnbrechend und für immer Ausschlag gebend war für eine vernunftgemässe, das klare Verständniss des Textes bezweckende und mit Bewusstsein anstrebende Schrifterklärung. So beruft sich denn auch Ibn Ganâch, den zeitgenössischen Finsterlingen gegenüber, welche alle freiere und vom traditionellen Wege abweichende Auslegung der Bibel perhorrescirten, darauf, dass sie zu wenig sich mit den Commentaren der Paschtânim[1] R. Saadja und R. Samuel bar Chophni beschäftigen. (Harikmâ, S. VIII.)

Als Vertreter des Peschat wird noch ein anderer Exeget des gaonäischen Zeitalters genannt. Es ist R. Chananel aus Kairuwân, der grosse Talmudlehrer, an den Ibn Esra jedenfalls auch gedacht hat, wenn er von den ‚Grossen und Meistern im Reiche der Araber' spricht. Ihn führt R. Bachja ben Ascher in der Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar, neben Raschi, als Muster des Peschat an.[2] R. Bachja ist es auch, der uns sehr zahlreiche Stellen aus der Pentateuch-Erklärung R. Chananel's erhalten hat. Rapoport hat dieselben durch anderweitige Citate vermehrt und diese Analekten aus Chananel's Exegese als Anhang zu dessen Biographie veröffentlicht.[3] Durch diese Sammlung ist es leicht, sich ein Bild von der Exegese des Kairuwâner Meisters zu machen. Ihm gilt, ebenso wie Saadja, als Princip die Dreiheit: Vernunfterkenntniss, Schrift und Tradition.[4] Wie rationell er dachte, zeigt die Er-

---

[1] Das hebr. פשטנים ist im arabischen Texte (bei Munk, l. l. S. 365) zu אלפסאטיה arabisirt.

[2] Er nennt ihn: החזק רבנו חננאל (so ed. Pesaro, l. הפשיט) הפשיט.

[3] לקוטים מפי׳ ר״ח על התורה in Bikkûrê haittim Bd. XII, S. 34—55. Die meisten Beispiele sind zu Exodus. Ibn Esra citirt R. Chananel zu Levit. 18, 22.

[4] Am Schlusse der Erläuterung von Exodus 21, 23 sagt er: יהא למדת מן הדעת ומן הכתוב ומדברי חכמים שאין פירושו עין תחת עין ממש אלא דמים. — דעת ist hier, was bei Saadja מושכל. Der Karäer Sahl ben Mazliach hat dafür חכמת הדעת, während bei Ibn Esra der Ausdruck שקול הדעת am geläufigsten ist. Es ist bezeichnend, dass ein anderer karäischer Exeget, Sa'îd ben Jepheth, das Princip חכמת הדעת ausdrücklich verwirft; auch Josua der Jüngere lässt es aus. S. Grätz, Geschichte, V, 510.

klärung zu Exodus 15, 22: ‚Der Weg war drei Tagereisen lang. Sie selbst gingen jedoch nur einen Tag, der Wassermangel konnte nur einen Tag gedauert haben; denn es ist gegen die menschliche Natur, drei Tage ohne Wasser zu leben, geschweige hier, unter den Israeliten, wo es Weiber und Kinder gab.‘ – Sonst bemüht er sich, namentlich den Zusammenhang einer Stelle deutlich zu machen. Auch an willkürlicher Worterklärung fehlt es nicht.[1] Vieles erklärt er in agadischer Manier. Das hängt gewiss mit dem praktischen Zwecke zusammen, welchen R. Chananel's Exegese anstrebte. Sie entsprang offenbar aus sabbathlichen Vorträgen, daher die echt homiletischen Anwendungen, die zahlreich gewesen sein müssen.[2] Auch die Rechtfertigung von scheinbaren Anstössig-

[1] Genesis 43, 1 erklärt er למה תתראו mit למה אין אתם מפוררים למה תתערבי und weist auf נתראה פנים (II Könige, 14, 8) hin.

[2] Zu Gen. 43, 10 heisst es: ‚Die Schrift lehrt dich hier, dass Jakobs Söhne lieber mit Knappheit sich nährten, als dass sie ehrenrührige Reden gegen den Vater führten. Sie warteten, bis er von selbst ihnen zu Willen that, weil sie ihn hoch in Ehren hielten‘. Zu Gen. 50, 10 steht ein langer Excurs über die Todtenklage – הספד –, deren neun Arten aufgezählt werden. Zu Exodus 14, 31 über das vierfache Glauben. — Zu Gen. 17, 20: ‚Wir sehen, dass diese Zusicherung — nämlich dass Jismael zum grossen Volke werden wird — sich um 2333 Jahre verzögert hat. — So lange verfloss von Abraham bis zum Jahre 4381 der Welt, in dem nach Chananel die Higra stattfand. — Es lag nicht an ihrer Schuld; auch harrten sie darauf alle jene Jahre hindurch, bis es schliesslich eintraf und ihr Reich Festigkeit erlangte. Um wie viel eher sollten wir, die wir unser Reich durch eigene Sünde eingebüsst haben, auf Gottes Zusicherung harren und nicht verzweifeln‘! — Eine wirksamere Aufforderung zum Ausharren in der Hoffnung auf die künftige Erlösung konnte R. Chananel an seine Zeitgenossen nicht richten. — Noch an anderer Stelle flicht Chananel die Herrschaft des Islâm in eigenthümlicher Weise in die Exegese ein. Zu Genesis 32, 15 sagt er: כל (ed. Pesaro richtiger כלל) ראשי הבהמות במנחה הזאת תק"ן לפיכך קדמה (so ist für קדמו zu lesen) מלכות ארום למלכות ישראל תק"ן שנה. ‚Die Summe der Thierhäupter in Jakobs Geschenk an Esau beträgt 550; darum ging das Reich Edom dem Reiche Israel um 550 Jahre voran.‘ Das klingt vollständig unverständlich, wie denn auch Rapoport zu dieser Stelle gar keine Erklärung versucht hat. Eine solche ist erst dann möglich, wenn man folgende Stelle des arabischen Historikers Mas'ûdî damit zusammenstellt: ‚Jakobs Angst vor seinem Bruder Esau war sehr gross, obwohl ihm Gott Sicherheit zugesagt hatte. Er besass 5500 Stück Vieh; davon

keiten in der Bibel, wie Rachel's Diebstahl, Gen. 31, 9, Mose's Weigerung, Exod. 3, 18, das Entlehnen von kostbaren Geräthen, ib. 3, 22; 11, 2, wird in homiletischer Weise vorgetragen. Auch auf die Karäer nimmt Chananel Rücksicht. Er vertheidigt die Tradition im Allgemeinen, zu Gen. 18, 19, und besonders das berechnete Mondjahr, zu Exod. 12, 1. Auch sucht er talmudische Erklärungen zu rechtfertigen, zu Gen. 38, 25; Exod. 4, 25. Und was Ibn Esra an den gaonäischen Exegeten rügt, die Abschweifungen vom Gegenstande, dafür finden sich auch bei R. Chananel Beispiele, die ebenfalls zum Theile auf die praktischen Zwecke seiner Schrifterklärung zurückzuführen sind. So hat er zu Gen. 29, 19 eine Ausführung über die verschiedenen Arten, wie man die Dinge mit einander vergleichen kann; Exod. 5, 22 über die Leiden, יסורים;

---

gab er seinem Bruder den zehnten Theil aus Furcht vor dessen Angriff, trotz der Versicherung Gottes, Esau werde ihm nichts anhaben können. Gott bestrafte ihn für diese Vertrauenslosigkeit an seinen Kindern und offenbarte ihm: Mein Wort beruhigte dich nicht, darum sollen die Kinder Esau's deine Nachkommen 550 Jahre lang beherrschen! Und wirklich verflossen 550 Jahre seit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer bis zu seiner Eroberung durch Omar ibn al-Chattâb.' (Prairies d'or Bd. I, S. 89; s. meinen Aufsatz in Kobak's Jeschurun, Bd. VIII, S. 22). Letzteres Datum ist nun dahin zu berichtigen, dass als Ende der Römerherrschaft nicht Omar's Sieg, sondern der Beginn der muhammedanischen Aera zu rechnen ist; dann ist die Zahl 550 bis auf wenige Jahre richtig von 68 bis 622). Jetzt wird R. Chananel's Deutung verständlich; nur muss man statt ישראל lesen ישמעאל. Daraus geht auch hervor, dass die Deutung nicht von ihm herrührt, sondern von irgend einem jüngeren Agadisten, da sie schon dem 100 Jahre früher lebenden Mas'ûdî bekannt ist. Dieser wird sie von dem mit ihm verkehrenden Abu Kethir, Saadja's Lehrer, gehört haben und modificirte sie wohl ein wenig. Sonst klingt die Stelle echt agadisch. Jakobs Furcht trotz Gottes Zusicherung findet schon ein älterer Midraschlehrer, R. Reûben, tadelnswerth. S. Bereschith rabba c. 76, Anfang. — Dass man die Herrschaft der Römer über Israel mit der Zerstörung Jerusalems, die der Araber mit Muhammeds Flucht beginnen liess, beweist die Angabe des im selben Jahrhundert wie R. Chananel lebenden karäischen Exegeten Abulfarag Jeschua, zur Zeit der Abfassung seines Commentars dauere die Herrschaft Roms bereits 1020, die Ismaels 482 Jahre. ואחריהם קמו אדומים ומולכים עד עתה אלף וכ' שנים · ומן התגברות מלכות ישמעאל עד עתה תפ'ב שנים (Pinsker, Likk. Kadm. Anhang, S. 75). Die Zahl 482 ist erst auf julianische Jahre zu reduciren, da sie reine Mondjahre meint, um das Jahr 1090 zu erhalten.

Exod. 13, 17 über cumulirte Wunder, נס בתוך נס; ib. 29, 40 über den Tempeldienst; zu Deut. 18, 3 bei Gelegenheit der Priestergaben über das פדיון הבן specielle Vorschriften; zu Exod. 32, 18 über die verschiedenen Arten des Götzendienstes

IV.

Die karäische Exegese.

Bevor wir an den eigentlichen Gegenstand dieses Abschnittes gehen, muss ein merkwürdiges Missverständniss erwähnt werden, welches zwei christliche Forscher dahin führte, in dem nur die Karäer behandelnden zweiten Absatze der Einleitung Ibn Esra's noch etwas ganz anderes zu erblicken, woran Ibn Esra sicher nicht gedacht hat. Wilhelm Schickard, Professor der hebräischen Sprache in Tübingen, der in seiner Schrift über verschiedene exegetische Gegenstände [1] auch Ibn Esra's Einleitung übersetzt und erläutert,[2] beginnt die Darlegung des zweiten Weges so: Secundus modus priori est oppositus, illorum qui solo textu freti, plane nullam admittunt expositionem, ut olim Sadducæi, quo nomine nos quoque Christianos habet suspectos. In der darauf folgenden Uebersetzung fehlen die von Ibn Esra als Beispiele angeführten Autornamen. Dann nimmt er die Christen noch besonders gegen Ibn Esra in Schutz und meint: Sed injuriam nobis quidem Christianis facit, qui nec omnes prorsus expositiones recusamus, neque hodie abolemus eam quæ placuerat heri (S. 143). Schickard meint demnach, dass Ibn Esra mit den צדוקים die Christen und die alten Sadducäer versteht, wie er denn auch den Schlusssatz der Einleitung so paraphrasirt: Tandem in Sadducæos invehitur, qui omnes glossas et commentarios repudiabant, solum vero contextum pro authentico cognoscebant;

---

[1] Bechinath happeruschim, hoc est Examinis Commentationum Rabbinicorum in Mosen Prodromus. Tübingen, 1624.

[2] Einiges daraus war schon Gelegenheit zu berichtigen, oben S. 16 und 18. S. auch unten S. 73.

ut hodie Carræi, Judæorum quædam secta, in orientalioribus Europæ finibus se continens (S. 158). Offenbar wusste Schickard von den alten Karäern nichts.[1]

Richard Simon hingegen, der gelehrte Oratorianer, welcher genaue Kunde von den Karäern hatte,[2] erklärte die צדוקים Ibn Esra's richtig als ‚Caraïtes, qu'il nomme Saducéens', fügt aber dann hinzu: Il accuse en même temps les Chrétiens de ce défaut, comme s'ils n'ajoutaient point foi à la Tradition.[3] Er vertheidigt besonders den Stifter des Christenthums gegen Ibn Esra's Vorwurf: Au reste, quand Aben Esra met les Chrétiens au même rang, il prétend par là, que notre Seigneur ne devoit pas s'éloigner de la Tradition de ses Pères, et qu'il ne lui étoit pas permis d'innover ...... De plus, Aben Esra, dans ses Commentaires sur l'Écriture, approche beaucoup davantage de la methode des Caraïtes, que de celle de ses Pères. — Es ist nicht nöthig zu erklären, dass es Ibn Esra nicht eingefallen ist, mit dem Angriff gegen die Karäer auch einen solchen gegen das Christenthum und seinen Stifter zu verweben. Wie aber dieses offenbar sehr geläufig gewordene Missverständniss zu erklären ist? Höchst wahrscheinlich gaben die zwei Autorennamen מש״ח. ישועה dazu Veranlassung, die man bei der Unbekanntschaft mit der karäischen Literaturgeschichte nicht anders auffasste, denn als Bezeichnung für Jesus Christus, womit sie sich in der That vollständig decken. Der Irrthum wurde noch verstärkt durch das unmittelbar folgende וכל מין, womit man überwiegend die Christen bezeichnet glaubte, nach

[1] Schickard entdeckt noch einmal in der Einleitung Ibn Esra's Christen, wo man sie am wenigsten vermuthet hätte. Den Schluss des dritten Absatzes hat er nämlich gar nicht verstanden und liefert von dem Satze: ימצא בתולדות רבים נוצרים folgende ergötzliche Uebersetzung: Reperiet enim in argumentationibus Magistrorum Christianorum (S. 147). Demnach hat er רבים als Mehrzahl von רב, Meister, genommen und statt נוצָרים, creata, gelesen: נוצְרים. תולדות endlich fasste er in seiner Bedeutung als logischer Terminus: Schlussfolgerung, Beweisführung.

[2] Bezeichnete er doch auch die Protestanten als Karäer. S. Grätz, Geschichte, X, 294.

[3] Histoire Critique du Vieux Testament. L. III, Ch. V, ed. Rotterdam, Bd. I, S. 373.

der bekannten falschen Erklärung als Abbreviatur von מאמיני ישו נוצרי.[1]

Uebrigens lässt sich von vorneherein als gewiss annehmen, dass Ibn Esra der christlichen Exegese keine grosse Aufmerksamkeit schenkte,[2] geschweige denn sie an so hervorragender Stelle in der Einleitung bekämpfte. Nur einmal hat er eine ausdrückliche Polemik gegen christologische Schriftauslegung, nämlich zu Jesaias 52, 13. — Wahrscheinlich meint er die christliche Erklärung — vgl. Vulgata, Peschittha —, wenn er in der zweiten Recension vom Exodus-Commentar — S. 92 — sagt: על כן תעו הגויים בפירוש ולמשוח קדש קדשים, die nämlich Daniel 9, 24 auf den Messias bezogen hatten.[3] Zu ψ 3, 3 führt

---

[1] In einer neuern, mit vielen Commentaren ausgestatteten Warschauer Pentateuch-Ausgabe hat wahrscheinlich die Censur aus וכל מין das harmlosere וכל מי gemacht, während die verfänglichen Worte ובן משיח וישועה ganz weggelassen sind. Mit demselben Missverständniss hängt der in den Ausgaben allgemein vorkommende Fehler zusammen, dass statt ובן משיח zu lesen ist ובן משיח. Von einem [Hassan] Ben Maschîach wusste man nichts, so wurde denn ובן zur verbindenden Partikel וכן corrumpirt. Dies וכן wurde noch durch den Umstand begünstigt, dass nach ובנימין, wegen des Reimes mit מין, ein Absatz ist. Möglicherweise entstand jener Irrthum und die Leseart וכן in jüdischen Kreisen. Im Lesen der rabbinischen Literatur waren ja stets Juden die Lehrer der christlichen Gelehrten. Speciell Richard Simon hatte an dem italienischen Juden Jona Salvador einen solchen. S. Grätz, Geschichte, X, 293. — Die Supercommentare lassen diese Namen unberührt; nur im Ôhel Jôseph wird von Anan und Benjamin gesagt, sie seien Autoritäten der Karäer gewesen. — Hier sei erwähnt, dass zu Ibn Esra's Einleitung von zwei anderen christlichen Gelehrten besondere Uebersetzungen erschienen: von Joseph de Voisin, Paris 1635, und Gall, Upsala 1711; doch waren mir dieselben nicht zugänglich.

[2] Ibn Esra, der ziemlich viel citirt, führt nichtjüdische Autoritäten fast gar nicht an. Schon Joseph ben Elieser aus Saragossa fiel dies auf und er rühmt in der Vorrede zu seinem Supercommentar Ôhel Jôseph von Ibn Esra: אף על פי שלמד ספרי חכמי האומות לא הזכיר בספריו כי אם דברי חכמי ישראל. Maimonides verfolgte hierin das gerade entgegengesetzte Verfahren.

[3] Die zweite Recension zu Exodus enthält auch zwei Beispiele muhammedanischer Polemik. S. 6 zu 1, 7: והאומרים על מלך ישמעאל שמספר במאד מאד כשמו בגימטריא, מה יעשו בזה שהוא כתוב על ישראל. Gemeint ist Muhammed, dessen Zahlenwerth (מחמד) gleich dem von במאד מאד (= 92)

er unter den Ansichten über סלה als zweite die des מתרגם ספר תהלות לערלים an, es sei blos ein musikalisch technischer Ausdruck.[1]

Die ganze Wucht einer auch den schärfsten Ausdruck nicht scheuenden Polemik hat Ibn Esra gegen die Karäer gerichtet, deren Exegese er in seiner Einleitung die zweite Stelle

---

ist; dies beuteten die auf Erwähnung ihres Propheten in der Thora erpichten Muhammedaner in der Gen. 17, 20 stehenden Verheissung für Ismael aus. S. Näheres darüber Flügel, Die Arab., Pers., Türk. Handschriften der k. k. Hofbibliothek, Bd. III, S. 529. — Die andere Stelle ist grösser und beginnt (S. 30 zu 13, 18): ודרש שעלו אחד מחמש מאות דבר יחיד הוא ועליו מחלוקת ואיננו קבלה כלל, ודי לנו (s. Mechilta z. St.) הצער שאנחנו בו עם חכמי ישמעאל שהם אומרים איך יתכן מחמשים וחמשה זכרים שיולידו במאתים ועשר שנים שש מאות אלף זכרים מבן עשרים, והנה היו כפל הכפל עם הטף והנשים . . . . . Ibn Esra lässt den Einwand nicht ohne arithmetisch durchgeführte Widerlegung. Dass gerade die Zahl der aus Egypten Gezogenen Angriffspunkt der muhammedanischen Polemik gegen die Juden war, beweist der Umstand, dass im 14. Jahrhunderte Ibn Chaldûn dieselbe Zahl einer sehr scharfen Kritik unterzieht. (Prolégomènes, ed. Quatremère, Bd. I, S. 11 ff.) Auch ohne Ibn Esra wüssten wir, dass jene Zeit viel muslimische Polemik gegen das Judenthum entstehen sah; ein halbes Jahrhundert vor Ibn Esra blühte Ibn Hazm, der gegen seinen Zeitgenossen Samuel Ibn Nagdèla, den Fürsten, eine polemische Schrift verfasste und auch in anderen Schriften Bibel und Talmud angriff. S. Goldziher's Mittheilungen in Kobak's Jeschurun Bd. VIII, S. 76—104. — Auch gegen die bekannte Anwendung der drei Berge in Deuter. 33, 2 als symbolische Bezeichnung für Judenthum, Christenthum und Islâm wendet sich Ibn Esra (z. St.). Diese Stelle war den Muhammedanern sehr geläufig. Der im 13. Jahrhundert lebende Jâkût weiss auch genau, wo sie steht, nämlich ‚im zehnten Abschnitte des fünften Buches der Thora.‘ (Geographisches Wörterbuch, ed. Wüstenfeld, Bd. III, S. 11.) Wenn man נצבים mit וילך zusammennimmt, ist וזאת הברכה in der That der zehnte Wochenabschnitt des Deuteronomium.

[1] Die Stelle lautet: והמתרגם ספר תהלות לערלים אמר כי מלת סלה אין לה טעם רק היא להקן טעם הניגון והעד כי לא תמצא זאת המלה בכל המקרא כי אם בתפלת חבקוק שלשה שהיא כדרך תהלות על השגיונות. Unter dem ‚Uebersetzer des Psalmbuches für die Christen‘ ist schwerlich Hieronymus gemeint, da gerade dessen Psalmenübersetzung nicht in die kirchliche lateinische Bibel überging und auch der ihm zugeschriebene Psalmen-Commentar unecht ist. Auch lässt der Letztere סלה ganz unberücksichtigt. Doch gibt Hieronymus zu Habakkuk 3, 3 eine von dem διάψαλμα der LXX ausgehende Bemerkung, die mit der von Ibn Esra citirten Aehnlichkeit hat.

anweist. ‚Den zweiten Weg — so beginnt er — haben verkehrte Menschen israelitischen Stammes eingeschlagen: sie glauben den Punkt der Wahrheit selbst erreicht zu haben, ohne jedoch zu wissen, wo er sich befindet. Es ist der Weg der Sadducäer,[1] wie Anan, Benjamin, Ben Maschiach, Jeschûa und anderer Ketzer, die den Ueberlieferern des Religionsgesetzes keinen Glauben schenken. Solch' ein Ketzer schwankt zwischen rechts und links und Jeder erklärt nach eigener Willkür die Schriftverse, sogar bei Geboten und gesetzlichen Vorschriften. Da sie aber baar sind der Erkenntniss der hebräischen Sprachgesetze, irren sie auch in grammatischen Dingen. Und wie sollte man hinsichtlich der Gebote sich auf ihre Erkenntnisse verlassen, da sie doch unablässig nach ihrem Gutdünken von der einen Seite zur andern sich wenden. Thatsächlich aber ist kein einziges Gebot im Pentateuch nach allen Seiten hinreichend klar. Nur ein Beispiel will ich erwähnen.‘ In längerer Ausführung zeigt nun Ibn Esra, wie das Gebot der Neumondsbestimmung, von dem so ungemein viel im religiösen Leben abhängt, in der schriftlichen Lehre gar nicht erläutert ist, diese also auf eine mit ihr gleichbedeutende, mündlich überlieferte Lehre hinweist. ‚Es gibt keinen Unterschied zwischen beiden Lehren; beide sind uns aus den Händen unserer Väter überliefert.‘

Zweifach ist der Vorwurf, welchen Ibn Esra gegen die Schriftauslegung der Karäer erhebt. Ihre Erklärung der Gebote sei schwankend und unaufhörlich sich ändernd, während die Grundlage der Exegese, die grammatische Erkenntniss der hebräischen Sprache, keine genügende ist. Der erstere Vorwurf bezieht sich nur auf einen Theil der Bibelerklärung und ist mehr dogmatischer Natur. Den andern hat Ibn Esra nur nebenher, gewissermassen als Verstärkung des Hauptvorwurfes

[1] Ibn Esra will mit dieser Bezeichnung den Zusammenhang der Karäer mit der alten sadducäischen Häresie betonen. Die Karäer selbst wiesen denselben entschieden zurück und konnten sich dabei auf die Ansicht Jehuda Hallewi's berufen. S. Cassel, Cusari S. 283. — Ibn Esra nennt die Karäer auch im Commentar häufig so; z. B. Levit. 11, 19, wo eine Ansicht Anan's gemeint ist. Auch מכחישים, Leugner, nennt er sie: Levit. 19, 20; Num. 6, 23; Deuter. 12, 17; 16, 1: 24, 6.

ausgesprochen, aber er ist gewichtig genug, um in der Beurtheilung der karäischen Schriftforschung ein bedeutungsvolles Moment abzugeben. Wir wollen ihn zuerst beleuchten.

Nun darf zuvörderst nicht aus dem Auge gelassen werden, dass diesen Mangel klarer Einsicht in die hebräischen Sprachgesetze die Karäer mit Saadja, ihrem Gegner, und dessen nächsten Nachfolgern theilen. Schon Dûnasch ben Labrât konnte von einer fortgeschrittenern Stufe sprachlicher Erkenntniss aus dem berühmten Gaôn eine lange Reihe auch grammatischer und etymologischer Fehler nachweisen, die Ibn Esra selbst in seiner Vertheidigungsschrift als solche anerkennt.[1] Saadja stand thatsächlich in dieser Beziehung auf keiner viel höhern Stufe als seine karäischen Gegner und Zeitgenossen. Erwägt man aber, dass in den letztern die gesammte karäische Bewegung und Entwicklung ihre Höhe erreicht hat,[2] während mit Saadja für die wissenschaftliche

[1] Saadja liess sich sogar gegen bessere grammatische Erkenntniss von den im Talmud aufbewahrten Erklärungen der alten Lehrer beeinflussen, wie dies Ibn Esra in der ersten Nummer seines Anti-Dûnasch (שפת יתר, ed. Lippmann 1843) bezeugte: ועוד מצינו שאמר הגאון במקומות רבים מספריו אע"פי שמסברת דקדוק הלשון אינו כדברי הראשונים אנו נסמוך עליהם ונעזוב דעתנו כי היא נקלה כנגד דעתם. Das benützt denn auch Ibn Esra als Argument der Vertheidigung (Nr. 1, 7, 33). Ibn Esra bestrebt sich überhaupt in dieser Schrift, den Gaôn auch da zu entschuldigen, wo er selbst seine Behauptung verwerfen muss. Zuweilen gibt er sogar im Commentar zur betreffenden Stelle Dûnasch Recht, obwohl er im שפת יתר ihn zu Gunsten Saadja's bekämpft hat. Vgl. Nr. 3 mit Comm. zu Jesaia 27, 11. — Ueber Saadja's grammatische Mängel s. Geiger, Wiss. Zeitschrift, V, 283 ff.

[2] Das gilt namentlich in Bezug auf die Exegese, wie dies von einer Autorität wie Pinsker ausgesprochen wurde. ‚Alle Gelehrten der Karäer, — sagt er in Likk. Kadm., S. 217 des Textes — die bis zu den Zeiten Ben Jerochim's, Jephet's und Sahl's, diese mit eingeschlossen, lebten, zeichneten sich durch Selbständigkeit in der Schrifterklärung sowohl, wie in der Polemik gegen die Rabbaniten aus, indem jeder von ihnen einen eigenen Weg verfolgte und eigene Ansichten vortrug, und selbst da, wo ein Vorgänger citirt wird, kritisch zu Werke geht und zu der alten Meinung eine eigene, neue hinzufügt. Von jener Zeit ab — also von der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts — kenne ich unter ihren Gelehrten keinen durch Erklärung des einfachen Schriftsinnes sich auszeichnenden Exegeten, bis auf R. Aharon — ben Jôseph —, der auch nur Ibn Esra sich zum Muster nahm . . . . .‘

Pflege der hebräischen Sprache unter den Rabbaniten die Entwicklung erst beginnt,[1] so ist man genöthigt, nicht nur vom polemischen, sondern vom rein geschichtlichen Standpunkte aus, zu der Beurtheilung der Karäer auch aus ihrer sprachwissenschaftlichen Inferiorität ein Motiv zu schöpfen.

Oder lag es etwa an rein äusserlichen Umständen, dass diejenige Abzweigung der jüdischen Diaspora, in welcher zuerst das Streben nach einfachem, von Traditionsfesseln unbeengten Schriftverständnisse rege war, ja welche auf Grund dieses einseitig befriedigten und zu weitgehenden Consequenzen führenden Strebens als besondere Sekte sich forterhielt, dass das Karäerthum auf jenem Gebiete, in dem sein Princip und seine erhaltende Kraft sich befand, es zu keiner, wenn auch relativen Vollendung gebracht hat, dass es weder die Grundgesetze der hebräischen Sprache blosslegen, noch in der Exegese mehr als Ansätze von wirklicher Bedeutung liefern konnte? Ist es blosser Zufall, dass die Männer, welche die Blüthe biblischer Sprachkunde und Exegese herbeiführten, nicht zu den ‚Männern der Schrift, der Forschung'[2] gehörten, sondern treue und bewusste Anhänger der Tradition waren? Ist es blos eine Missgunst des Geschickes, dass im selben Jahrhunderte, in welchem die Glanzzeit der rabbanitischen Literatur begann, der Karäismus einer Erstarrung verfiel, aus welcher er sich nur noch selten zu innerer geistiger Regsamkeit emporraffen sollte?

Gewiss, den wahren Grund für diese wahrhaft tragische Erscheinung, dass der Karäismus dasjenige Ziel, welches zu erreichen er vermöge seines Princips am ehesten geeignet scheint, nicht erreichen konnte, müssen wir in dem Principe selbst suchen; die nähere Erwägung muss lehren, dass die erwarteten Blüthen und Früchte deshalb ausblieben, weil der Keim von vorneherein nicht die genügende Triebkraft besessen hat. Die Ursprünge und ersten Wandlungen des Karäerthums liegen heute — trotz manches dunkel gebliebenen Punktes —

[1] Im Vorworte zu Meôsnajim nennt Ibn Esra den Gaôn als den Ersten unter den ‚Aeltesten der heiligen Sprache'.

[2] בעלי החפוש, בעלי המקרא.

offen genug zu Tage, um aus ihnen den gesuchten Grund seiner beschränkten Leistungsfähigkeit zu erkennen.

‚Forschet genau in der Schrift!'[1] Das war der Grundsatz Anan's, das blieb der Wahlspruch seiner Anhänger und Nachfolger. Begründung des religiösen Lebens auf der alleinigen schriftlichen Lehre und Abfall von der durch Jahrhunderte lange Uebung und Fortbildung mit dem Leben der Nation innig verwachsenen Tradition, das waren die beiden Seiten des durch jenen Satz ausgedrückten Princips. Sowie aber die negative Seite desselben, das Brechen mit der Tradition, von Anfang an nicht vollständig zur Wahrheit wurde und eine Reihe von überlieferten Satzungen im karäischen Schisma sich forterhielt, um später, als dieses systematisirt wurde, unter dem Namen ‚ererbte Bürde'[2] sanctionirt zu werden, so wurden der positiven Seite, der zur Pflicht gewordenen, dem wahren Schriftsinne nachgehenden Bibelforschung, durch das Princip selbst Fesseln angelegt, denen ähnlich, aus welchen man sich losringen wollte. Denn die karäische Exegese, indem sie von der Rücksicht auf die mündliche Traditionslehre sich befreite, verfiel einer zweifachen Tendenz. Einerseits galt es, der Ueberlieferung Opposition zu machen, andererseits mochte man gerne in der Schrift, der nunmehr ausschliesslichen Autorität für religiöse Satzung, dasjenige finden, was man in ihr zu finden sich bemühte. Diese letztere Tendenz machte die Freiheit der Schriftforschung wieder zu einer illusorischen, während die erstere bewirkte, dass man auch richtige Erklärungen willkürlichen Einfällen zu Liebe fahren liess, blos weil die Tradition sie aufstellt.[3]

---

1 חפישו באורייתא שפיר.

2 סבל. הירושה.

3 Schon die wenigen von Anan erhaltenen Erklärungen liefern Beispiele. דוכיפת nimmt er gegen alle Ueberlieferung als Bezeichnung für das ganze Hühnergeschlecht, welches seine Jünger wieder unter den תורים, Turteltauben, der Bibel verstanden wissen wollten. לחם עוני ist ihm nicht Brot des Elends, sondern Brot der Armen, also Gerstenbrot. Wiederum lässt ihn asketische Tendenz in בחריש ובקצור תשבות (Exodus 34, 21) jenen eigenthümlichen Sinn hineinlesen, den Ibn Esra geisselt. Oppositionslust erzeugte gewiss bei Sahl ben Mazliach die sonderbare Ansicht, וערפתו, Exodus 13, 13, bedeute so viel als תכתוב בערפו קדש.

So wird begreiflich, dass die Karäer, wenigstens in Bezug auf den gesetzlichen Theil der heiligen Schrift, eine wahrhaft unbefangene und in erster Reihe das objective Schriftverständniss anstrebende Exegese nicht schaffen konnten, was um so bedenklicher war, als sie der Täuschung sich hingaben, eine solche Exegese erreicht oder, mit Ibn Esra zu sprechen, den Punkt der Wahrheit getroffen zu haben. Und während die Rabbaniten, bei welchen die religiöse Praxis ein- für allemal auf dem Boden der Ueberlieferung ruhte, zu immer klarerer Anschauung über die Nothwendigkeit gelangten, den einfachen Schriftsinn von den traditionsgemässen Erweiterungen und Deductionen zu sondern, blieb bei den Karäern, welche es mit der adoptirten Satzung noch strenger hielten, die für die Gegenwart massgebende Deduction mit der reinen Exegese auf störende Weise verquickt. Das Schwanken, welches im religiösen Leben selbst durch den Einfluss der subjectiven Auslegung auf dasselbe entstand und das Ibn Esra in unserer Einleitung den Karäern ebenfalls entgegenhält, kann an diesem Orte nicht besprochen werden. Nur ein Hinweis auf das treffende Gleichniss sei gestattet, mit dem Jehuda Hallewi dasselbe verdeutlicht. (Kusari III, 37, ed. Cassel S. 247.)

Aber nicht blos dem Aufkommen einer wahrhaft freien Exegese war das karäische Princip ungünstig; auch die eifrige Hingebung an nicht religiöses Wissen, an allgemeine Culturbestrebung, eine Hingebung, wie sie seit Jsak Israeli und Saadja die rabbanitischen Juden zu so erfolgreichen Begründern einer eigenen und Mitarbeitern an der allgemeinen Culturblüthe machte, wurde von jenem Princip nicht befördert. Während es seine zur Freigeisterei neigenden Anhänger durch Berührung mit der Wissenschaft zu jener bunten Sektenstiftung getrieben hat, welche mit dem Karäerthum der ersten Zeit Hand in Hand geht,[1] verfiel der ernstere, glaubenstreue

Das Bedürfniss, die traditionelle Schlachtweise irgendwie biblisch zu begründen, liess es zu einer Art Dogma der Karäer werden, dass שחט mit חץ שחוט zusammenhänge und so viel als משך, hinziehen (scil. das Messer) bedeute. Diese Beispiele sind natürlich nicht vereinzelte Fälle, sondern sie charakterisiren die ganze Richtung.

[1] S. Grätz, Geschichte, Bd. V, Note 18.

Kern der karäischen Gemeinde immer mehr einer trüben Askese, welche der lebensfrohen Beschäftigung mit den Wissenschaften lieber aus dem Wege ging. Jenes Gefühl der religiösen Unsicherheit, von dem Jehuda Halewi spricht, liess ein unbefangenes Sichhingeben an weltliche Wissenschaft nicht oft aufkommen; und selbst wo ein befähigter Kopf, wie Joseph Haroeh, sich die Weisheit der muslimischen Philosophenschulen zu eigen macht, versucht er nicht gleich seinem grossen rabbanitischen Zeitgenossen, dieselbe auf das Judenthum anzuwenden und ein jüdisches System der Religionsphilosophie zu schaffen. So bleibt denn in der That die karäische Literatur, mit wenigen Ausnahmen, auf polemische Schriften, exegetische und nomologische Behandlung der Bibel, sowie grammatische und lexicologische Behandlung der hebräischen Sprache beschränkt.

Aber das geistige Leben ist ein Organismus, in dem ein Glied nur dann wahrhaft gedeihen und wachsen kann, wenn dem Ganzen die treibende Kraft innewohnt, wenn dem Ganzen die nährenden Säfte zugeführt werden. Auch der karäischen Exegese und Sprachwissenschaft konnte der auf sie concentrirte Eifer und Fleiss nicht zur rechten Vervollkommnung gereichen. Die zweihundertjährige ununterbrochene Beschäftigung mit der Bibel und ihrer Sprache konnte die karäischen Gelehrten nicht zu dem Ziele hinführen, auf welches die rabbanitische Sprachforschung Nordafrikas und Spaniens schnell hinsteuerte: zu einer festen, wissenschaftlichen Grundlegung einer hebräischen Laut- und Wortbildungslehre, wie sie Jehûda Ibn Chajjûĝ gelungen ist.[1] Und dennoch lag den karäischen Forschern das vergleichende Mithineinziehen der arabischen Grammatik in das hebräische Studium, welchem in erster Reihe Juda's grosser Wurf zu verdanken ist, näher als den rabbanitischen Forschern im Westen. Lebten jene doch an oder unweit den Hauptsitzen der classischen arabischen Sprachwissenschaft, Bagdâd und Basra. Sie nahmen auch zum Theil die arabische Terminologie an; aber sie trieben das fremde Sprachstudium nur mit innerem Widerstreben, wie am deut-

---

[1] Bemerkenswerth ist die bündige Aeusserung Ibn Esra's in שפת יתר, Nr. 74: לא נודע דקדוק לשון הקדש עד קום ר' יהודה בר דוד ראש המדקדקים.

lichsten aus der bezeichnenden Aeusserung hervorgeht, welche der bedeutendste Exeget der karäischen Blüthezeit, der Basrenser Jephet ben Alî in seinem Commentar zu Echa 1, 8 einflicht:[1] ‚Wie viele Sünden begehen wir alle Tage, wie oft übertreten wir das Gesetz! Wir mengen uns mit den Völkern, ahmen ihre Handlungen nach, streben ihre Sprache zu erlernen, nebst ihrer Grammatik, geben sogar unser Geld aus, um sie zu erlernen, und vernachlässigen das Wissen der heiligen Sprache und das Erforschen der göttlichen Gebote.‘ Jepheth schwebte also als höchstes Ideal geistiger Beschäftigung das einseitige Wissen der hebräischen Sprache und die Erkenntniss der göttlichen Vorschriften vor. Alles Andere dünkte ihm sündhafte Ablenkung von diesem Ideale. Da konnte freilich echt wissenschaftlicher Geist und Durchdringung des hebräischen Sprachstudiums mit demselben nicht aufkommen!

Die bisherige Ausführung versuchte die geschichtliche Thatsache, dass die Karäer von der traditionsgläubigen Mehrheit ihrer Stammesbrüder bald auch auf ihrem eigentlichen Felde, in der Erforschung der heiligen Sprache und Schrift überflügelt wurde, nach ihrem innern Grunde klarzulegen. Der Mangel, welchen ihnen Ibn Esra zunächst vom polemischen Gesichtspunkte aus vorhält, dass sie nämlich die hebräische Sprache nicht genügend ergründet haben, hat sich als aus dem Principe selbst sich ergebend erwiesen und daher als geeignet, auch zur objectiven Beurtheilung des Karäerthums als Beitrag zu dienen. Aber auch der andere, der eigentliche Vorwurf Ibn Esra's, den Abfall von der Tradition betreffend, ist im Laufe der Darstellung als berechtigt erwiesen worden, indem derselbe zwar in erster Reihe dogmatischer Art ist, thatsächlich aber das Brechen mit der Ueberlieferung auch auf die karäische Exegese von massgebendem und nicht durchwegs günstigem Einflusse war.

Es wäre ungerecht, nicht auch die Verdienste der Karäer um eine freie und nüchterne Bibelforschung zu betonen. Ibn Esra selbst hat in der Einleitung kein anerkennendes Wort ihrer Verurtheilung beigefügt, was er aber für die gaonäische

[1] Bei Munk, Notice sur Aboulwalid, im Journal Asiatique, Avril 1850, S. 335.

Exegese auch nicht thut. Aber zweifellos hat er auch die Leistungen der Karäer nach ihrer vortheilhaften Seite zu würdigen verstanden. Freilich das Mass dessen, was er ihnen entlehnt hat, ist nicht so bedeutend, dass man mit Joseph Delmedigo von seinem Angriffe auf sie sagen dürfte, es sei, wie wenn ein Kind in die es nährende Mutterbrust beisst.[1] Aber es genügt die Thatsache, dass er sie nicht nur aus polemischen Gründen anführt, sondern ihre zwei hervorragendsten Exegeten sehr häufig citirt: Jepheth ben Ali und Jeschûa ben Jehuda, Letztern sogar stets als Rabbi Jeschûa,[2] was um so mehr hervorsticht, als gerade dieser von dem freilich gegen die Karäer sehr fanatisch gesinnten R. Abraham ben Dawid,

---

[1] S. Geiger, Melô Chophnaim, S. 20 des hebr. Textes.

[2] Es ist zu beachten, dass Beide am häufigsten in den zwei — auch in einer andern Aeusserlichkeit zusammentreffenden (s. oben S. 30, Anm. 1), — Commentaren zu Exodus, erster Recension, und den zwölf kleinen Propheten angeführt werden; ausserdem noch im Daniel und im Psalmbuch, R. Jeschûa auch noch zu Genesis und Leviticus. Von dem Letztern führt weder Pinsker, noch Fürst einen Commentar zu den kleinen Propheten an; auch erwähnen sie die Citate aus demselben bei Ibn Esra nicht. — Eine andere, R. Jeschûa angehende und meines Wissens noch nicht bemerkte Thatsache ist, dass seine Erklärungen zuweilen mit denen Raschi's übereinstimmen. So zu Exodus 8, 22 die Erklärung von תועבת מצרים, zu ויצום, ib. 6, 13, zu ויבלע, ib. 7, 12. Im zweiten dieser Fälle folgt Raschi dem Midrasch Tanchûma, im dritten R. Eleazar im bab. Talmud, Sabbath, 97a. In allen jedoch führt Ibn Esra als den Urheber der von ihm verworfenen Ansicht R. Jeschûa an. Dasselbe thut er zu Hosea 5, 7, wo R. Jeschûa ebenso wie Raschi חדש auf den Monat Ab bezieht. Auch im Psalmen-Commentar führt Ibn Esra zweimal Erklärungen Jeschûa's an, die auch bei Raschi zu lesen sind, zu 119, 160 die Beziehung von ראש דברך auf das erste Sinajwort und zu 149, 6 den Zusammenhang beider Vershälften. Es wäre fast absurd, anzunehmen, dass die Schriften des französischen Rabbinen auf den ihm durchaus gleichzeitigen jerusalemischen Karäer von Einwirkung gewesen seien. Vielmehr müssen diese Uebereinstimmungen auf den Einfluss zurückgeführt werden, welchen das Studium rabbinischer, besonders midraschischer Werke auf Jeschûa geübt hat. Wie weit dieser Einfluss ging, zeigt z. B. die Art, wie er einmal den Mischrasatz בי' מאמרות נברא העולם citirt: אמרו רבותינו ז'ל (Pinsker, Likk. Kadm., Anhang S. 72). Für ihn spricht auch deutlich genug die midraschartige Anlage und der Titel seines Homilienwerkes בראשית רבה.

Ibn Esra's Zeitgenossen, ausdrücklich als Ketzer gebrandmarkt wird.[1]

Es müsste aber die ältere exegetische Literatur der Karäer in weiterem Umfange bekannt sein, um ihre Verdienste und ihre Einwirkung auf die rabbanitische, namentlich Ibn Esra, genauer zu untersuchen. Solch' eine Untersuchung gehört auch gar nicht in den Rahmen dieser Abhandlung. Was aber der Karäismus durch sein Auftreten in einer Zeit der Stagnation für das Judenthum und speciell für das Zustandekommen einer freien Bibelforschung geleistet hat, das bildet den Titel seiner geschichtlichen Berechtigung, das ist auch von einer gerecht würdigenden Geschichtsforschung zur Genüge erkannt worden. Mit dem Rufe: ‚Forschet in der Schrift!' hat das Karäerthum die erste eigentliche Exegese im nachtalmudischen Judenthum angebahnt. Es hat eine stattliche Reihe von Bibelerklärern geliefert, bevor die alle Vorgänger verdunkelnde Sonne Saadja's erschien. Die Losung: ‚Forschet in der Schrift!' wird fortan von den Lehrern des traditionstreuen Judenthums angenommen und viel erfolgreicher verwirklicht; aber wir dürfen nie vergessen, dass es das Karäerthum war, welches zuerst mit ihr das Bedürfniss einer freien Schrifterklärung ausdrückte. Das Karäerthum war es aber auch, welches durch seinen Widerspruch gegen die Tradition die Träger und Lehrer derselben nöthigte, den wahren Schriftsinn überall in seine Rechte einzusetzen und das wahre Verhältniss der heiligen Schrift zur Traditionsliteratur sich immer klarer zum Bewusstsein zu bringen.

Wie hat sich Ibn Esra dies Verhältniss gedacht? Diese Frage ist hier angebracht, weil ihre Beantwortung die positive Seite seiner Polemik gegen die Karäer zeigt. Ein scharfer und klarer Geist wie Ibn Esra musste doch darauf bedacht sein, nicht nur die Stellung des Gegners anzugreifen, sondern auch seiner eigenen eine feste Grundlage zu geben. Die Aeusserungen Ibn Esra's sind deutlich genug, um einen Einblick in seine Ansicht über diesen Punkt zu gestatten. Wie schon aus der Einleitung zum Pentateuch-Commentar ersichtlich ist, schreibt er der traditionellen Auslegung und Erweite-

[1] Sefer Hakkabbala, Ende. S. Fürst, Gesch. des Kar., II, 167.

rung der biblischen Satzungen sozusagen ein selbständiges Dasein zu: sie ist ebenso überliefert, wie die schriftliche Lehre selbst.[1] Das Dasein der Tradition ist aber auch nothwendig, um das Schwanken in Bezug auf die in der Schrift enthaltenen Gebote zu verhindern; ‚denn man kann die Schriftstellen auf verschiedene Weisen erklären, darum bedürfen wir in allen Gesetzvorschriften der traditionellen mündlichen Lehre‘.[2] Durch diese Nothwendigkeit der Ergänzung verliert die Schrift keineswegs ihre Würde, ‚denn die Wurzeln der Gebote sind in ihr enthalten‘.[3] Ist einmal die Nothwendigkeit der Tradition klar, so ist auch ihre Glaubwürdigkeit eine erwiesene, in allen Fällen, wo sie die gesetzlichen Vorschriften erläutert und näher bestimmt.[4] Auch da, wo der Verstand im Schrifttexte einen andern Sinn finden lässt, gilt nicht das von uns Gefundene. sondern das von den Tradenten des Religionsgesetzes — מעתיקי הדת — Ueberlieferte ist gesetzliche Norm.[5]

Wohnt so der Tradition eine in sich selbst beruhende und gewissermassen von der heiligen Schrift unabhängige Autorität bei, so ist es für die Kraft dieser Autorität durchaus nicht von Belang, ob sie auch gleichzeitig im Schrifttexte eine Begründung hat. ‚Die Aussagen der Tradition sind an sich

---

[1] Das Argument für das Vorhandensein der Tradition, aus der nothwendigen Annahme einer solchen für die integre Forterhaltung der schriftlichen Lehre, findet sich auch bei Juda Halewi, Kusari III, 33. Ibn Esra gebraucht es besonders deutlich im Sefer Haibbûr 7 b (ed. Lyck).

[2] Zweite Recension zu Exodus 35, 3 (ed. Prag, S. 112). Ibn Esra wird nicht müde, die unumgängliche Nothwendigkeit der Tradition immer wieder hervorzuheben. So Leviticus 11, 29 in Bezug auf die unreinen Vögel; Levit. 20, 9, Art der Todesstrafen; Numeri 30, 3, Alter der Majorennität; Deuter. 17, 6, Zeugenbestimmungen; zweite Rec. zu Exodus 12, 17 und 24, Pesachvorschriften; ib. zu 16, 29, Sabbathgesetze, ganz so auch zu Jesaia 58, 13; ib. 20, 14, Kürze der letzten fünf Gebote.

[3] Zu Deuter. 30, 10 עיקר המצות שם ואם צריכים פירוש קבלה.

[4] Ibn Esra kommt sehr oft darauf zurück. S. zu Gen. 32, 32; Exod. 12, 8; 21, 2 (והנה התברר כי דברי קדמונינו נכונים כי עליהם נסמוך בכל המצות כאשר קבלנו מאבותינו); Lev. 20, 3; 21, 7; 27, 7; Numeri 3, 38; 6, 23; 9, 10; Deuter. 6, 4, 7; 14, 28.

[5] S. Numeri 31, 23; 5, 6 (beidemal: ודעתם רחבה מדעתנו); Deuter. 12, 15 (wo sich Ibn Esra auf die ihn etwas compromittirende Unterredung mit dem Karäer, zu Levit. 7, 20, bezieht); Deuter. 16, 7.

stark genug und bedürfen nicht anderweitiger Bestärkung.‘ [1] Wenn also in der Traditions-Literatur irgend eine gesetzliche Bestimmung aus der Schrift so deducirt wird, dass ein vollständiger Widerspruch zwischen dem natürlichen, grammatischen Sinne der Stelle und dem aus ihr deducirten Inhalte offenbar ist, hindert nichts anzunehmen, dass diese von den Männern der Tradition versuchte Herleitung keine Exegese beabsichtigt, sondern eine blosse Anlehnung oder ein Mnemonicon [2] sein will. Am deutlichsten hat dies Ibn Esra in der zweiten Recension zu Exodus 22, 8, S. 57, formulirt. ‚Folgendes — heisst es da — spreche ich als Grundregel aus: Wir haben im Pentateuch gewisse Stellen, welche von unseren Weisen zu einer Art Anlehnung benutzt wurden, von denen sie aber den eigentlichen Sinn gekannt haben.‘ [3] Ibn Esra zeigt dies an der Ableitung des dem Gatten zustehenden Erbrechtes von Numeri 27, 11, [4] sowie an anderen ähnlichen halachischen Deductionen, wie Deut. 28, 6 (הבכור); Exod. 22, 8 (לעם נכרי). [5] — Wo jedoch zwei gleichberechtigte Erklärungen der selben Stelle einander

---

[1] ודברי קבלה חזקים ואין צריכים חזוק. Ibn Esra fertigt damit — zu Exodus 13, 9 — Moses Giqatilla ab, welcher aus Jesaia 48, 13 und Richter 5, 26, wo im Parallelismus יד von ימין unterschieden wird, beweisen will, dass ידך wirklich die linke Hand bedeutet, wie die Tradition bestimmt. Ibn Esra verschweigt vielleicht absichtlich, dass schon eine Borajtha beide Bibelstellen ebenso verwendet (Menâchôth 36b f.).

[2] אסמכתא und זכר, letzteres nach dem bei Tannaiten häufigen אם אין ראיה לדבר זכר לדבר, gebraucht Ibn Esra in einem weitern Sinne als der Talmud.

[3] Noch entschiedener sagt Ibn Esra das Letztere in Jesôd Môra, c. I: Die Weisen kannten den einfachen Schriftsinn eher als alle folgenden Generationen: והם ידעו הפשט יותר מכל הדורות הבאים אחריהם. Von modernem Gesichtspunkte aus wird dies durch Sachs (Religiöse Poesie der Juden in Spanien, S. 161) so ausgesprochen: ‚Das Volksgefühl und Gesammtleben ist ohne Grammatik und kritischen Apparat ein viel besserer Ausleger, als die nachher eintretende philologische und hermeneutische Kritik‘.

[4] Baba Bathra 109, b. — Vgl. Einleitung zu שפה ברורה ed. Lippmann, 4b.

[5] Ebenso sagt er zu Exodus 23, 2 (zweite Recension, S. 66): ‚Unsere Weisen wollten von hier die Regel ableiten, dass sich die Entscheidung nach der Mehrheit zu richten habe. Was sie tradirt haben, d. h. die Sache selbst, ist gewiss Wahrheit, aber den Schriftvers haben sie nur als mnemonisches Mittel angewendet, wie ich oben erklärt habe.‘ — S. auch Jesôd Môra, c. VI.

gegenüberstehen, wie z. B. ob man das Gebot von den Zeichen an Hand und Stirne, sowie das von den Schaufäden in einer sinnlichen oder in figürlicher Bedeutung zu nehmen habe, da fällt das Ansehen der Tradition schwer genug in's Gewicht, um der einen von beiden den Vorzug zu verschaffen; in solchem Falle ist also die Tradition für die Exegese selbst massgebend.[1]

Aus diesen Ansichten,[2] welche hier nur referirt, nicht beurtheilt werden sollten, geht zweierlei hervor. Die Exegese Ibn Esra wurde durch sie nur gefördert; denn mit der Unabhängigkeit der Tradition von der Exegese hatte er auch die möglichst volle Selbständigkeit der Exegese ausgesprochen und sie von jenen Fesseln befreit, welche die Rücksicht auf religiöse Praxis ihr auferlegen muss, und von denen, wie wir sahen, die Karäer sich nicht freimachen konnten, trotz oder vielmehr wegen ihres Schriftprincips. — Ferner ist klar, dass der Traditionsglaube Ibn Esra's gegen alle Verdächtigung geschützt ist. Diese Verdächtigung, dass nämlich Ibn Esra mit seinen fortwährenden Versicherungen, in der Tradition sei Wahrheit, nicht seine wahre Meinung aussprach, sondern dass er vielmehr mit seiner eigentlichen esoterischen Ansicht zurückhalte, finden wir besonders scharf beim Karäer Elija Baschjazi.[3] Er sagt unter Anderem, Ibn Esra habe auf die öffentliche Meinung seiner Bekenntnissgenossen Rücksicht genommen, wie das auch Maimûni, nach dem Geständnisse seines Commentators Narbôni, gethan habe; Ibn Esra habe damit einen ‚sechsten Weg‘ eingeschlagen.[4] Er habe auch den Karäern von

---

1 Schluss der Einleitung; Commentar zu Exodus 14, 9, besonders in der zweiten Recension.

2 Etwas zurückhaltender, aber im Grunde ganz so, äussert sich auch Jehûda Halewi im Kusari; s. besonders III, 73 Anfang. Vgl. auch R. Samuel Hannâgid im Mebô s. v. הגדה.

3 Addereth Elija ed. Goslow 6bc.

4 ..... אמנם חלק כבוד לפרסום כפי מה שעשה החכם המיימוני באמרו (sic) הנרבוני ואין זה אלא כבנין החומה סביב וזה דרך ששי ודע זה ..... Die ziemlich malitiöse Bemerkung, das sei der ‚sechste Weg‘, will gewiss sagen, Ibn Esra hätte in seiner Einleitung noch einen sechsten ebenfalls von ihm selbst, gleich dem fünften, beschrittenen Weg anführen können, den der Verheimlichung.

ihnen nie gehegte Ansichten fälschlich zugeschrieben, um dieselben zu widerlegen und ihre Urheber herabzusetzen, ganz so wie es Abu Hamd — d. i. Alghazâlî — in Bezug auf die Philosophen gethan habe. Diese auch auf Unrichtigkeiten[1] sich stützende Anklage des karäischen Gelehrten gegen den heftigen Bekämpfer seiner Ahnen ist, was nicht besonders bewiesen werden muss, eine tendentiöse. Ibn Esra hat in seinen Commentaren mit so Manchem, zuweilen ganz unnöthiger Weise, heimlich gethan; aber seine Ansichten über Tradition und über das Verhältniss derselben zur Exegese hat er oft und deutlich genug ohne Hehl zum Ausdrucke gebracht.

V.

Allegorisirende Exegese.

Während in den übrigen von Ibn Esra erwähnten ,Wegen' fest umgrenzte Gebiete aus der Geschichte der Bibelexegese uns vorgeführt werden, die gaonäische Zeit, die karäische Schule, die deraschistische Exegese der christlich-europäischen Länder, ist der dritte Weg ohne irgend einen Hinweis auf bestimmte Vertreter desselben gelassen. Was wir unter ihm zu verstehen haben, ist klar; man kann nicht im Ungewissen darüber sein, welche Art der Auslegung Ibn Esra mit folgenden Worten schildert: ,Der dritte Weg ist Finsterniss und Dunkel, er befindet sich ausserhalb der Kreislinie. Ihn beschreiten Jene, die aus eigener Einsicht für alle Dinge Geheimnisse erdichten, in dem Wahne, dass alle Lehren und Vorschriften Räthsel seien. Ich will mich nicht dabei aufhalten, sie zu widerlegen, da sie in vollständigem Irrthum befangen sind und die Dinge nicht richtig abgetheilt haben.'[2]

---

[1] So behauptet er, was übrigens alter karäischer Irrthum, Jepheth ben Ali sei der Lehrer des 200 Jahre spätern Ibn Esra gewesen, ferner dieser habe in den meisten Fällen den Erklärungen Jepheth's beigepflichtet, was aber nur selten der Fall ist.

[2] Das heisst, wie aus dem Folgenden hervorgeht, ihre Auslegungsart nicht am richtigen Orte angewendet haben.

Es ist die allegorisirende Exegese, die hier in scharfer Kürze abgewiesen ist. Aber es ist bedauerlich, dass Ibn Esra, der offenbar von einer zu seiner Zeit üblichen Allegoristik spricht, keinen Namen und kein Beispiel zur Ergänzung hinzufügte, um so bedauerlicher, als wir nicht mehr in der Lage sind, diese Lücke auszufüllen, indem kein Commentar aus Ibn Esra's Zeit und der ihm vorausgegangenen als Illustration dieses dritten Weges sich erhalten hat.[1]

Erst ein halbes Jahrhundert nach Ibn Esra beginnt in der Kabbala die mystisch-allegorisirende Bibelerklärung eine Macht zu werden; und noch länger währte es, bis durch Maimûnî's Schriften die Philosophie einen solchen Einfluss auf die Exegese hatte, dass Sabbathredner in ihren Auslegungen auch biblische Erzählungen als Hülle für aristotelische Philosopheme ausgaben und die Bannstrahlen der Rabbinen auf sich luden. Mystik, wie sie von den Schülern Isaks des Blinden angebaut wurde, kann auch Ibn Esra in seinem dritten Wege nicht gemeint haben;[2] es hätte sich sonst etwas von diesen Anfängen der Kabbala erhalten. Eher ist zu glauben, dass er durch philosophische Studien bewirkte Allegorisirung der heiligen Schrift abweist. Wenn wir auch keine Zeugen philosophischer Allegoristik aus jener Zeit besitzen, so ist Ibn Esra's Aussage an sich genügendes Zeugniss, und dass diese Art der Exegese schon ziemlich beliebt und entwickelt gewesen sein muss, beweist die Stelle, welche er ihr unter den übrigen Methoden zutheilt.

Was war nun das Wesen dieser allegorisirenden Methode? Ibn Esra's kurze Beschreibung kennzeichnet es deutlich genug; wir erkennen in ihr die Merkmale jeder Allegorese. Der erste Versuch, die Bibel allegorisch zu erklären, wie er unter dem Einflusse Plato's und der Stoa in Alexandrien gemacht worden war und in den Schriften Philo's verewigt ist, dieser Versuch trägt Alles an sich, was jede folgende allegoristische Exegese charakterisirt. Diese entsteht aus einem doppelten Bedürfnisse; für die Anschauungen der philosophischen Schule, der man

[1] Siehe übrigens unten S. 67.

[2] Ibn Esra citirt häufig das Buch Jezira, auch Raziel und Schiûr Kômâ. Doch behandelt er sie wie agadistische Schriften.

angehört, für die eigenen Anschauungen sucht man gerne die Autorität der Offenbarungsschriften zu gewinnen, und andererseits was in diesen Schriften als widerspruchsvoll, als unwürdig, als zu einfach und kleinlich erscheint, dem sucht man einen höhern, inneren Sinn zu unterlegen. Beide Bedürfnisse kommen sich gewissermassen entgegen und aus ihnen entwickelt sich dann jenes System, welches oft mit bewunderns-werthem Scharfsinne, oft aber auch mit äusserster Verkehrtheit für alles noch so Fremdartige im Texte Anhaltepunkte findet und wiederum aus allen, auch den unscheinbarsten Einzelnheiten des Textes etwas zu machen versteht. Bedenklich wird dieses System dann, wenn es sich auf geschichtliche Erzählungen und auf gesetzliche Vorschriften erstreckt, die einen wie die anderen zu Symbolen und blossen Hüllen eines tiefern Sinnes verflüchtigend. Es ist bekannt, dass in Alexandrien die allegorisirende Bibelauslegung in der That so weit gekommen war, und dass Philo, der ihren Höhepunkt bezeichnet, der aber ein treuer Anhänger des väterlichen Glaubens und der israelitischen Ueberlieferungen war, nachdrücklich gegen die Missachtung der Gebote, welche jene Auslegung hervorgerufen hatte, eifert. Wie verhielten sich hierin die Exegeten, welche Ibn Esra im Auge hat? Wären sie in ihrer Allegoristik so weit gegangen, ihr auch praktische Einwirkung auf die Ausübung der biblischen Vorschriften zu gestatten, so hätte sich irgend eine Spur solcher Ausschreitung erhalten. Nur so viel können wir festhalten, dass sie ihre geheimnisssuchende Allegoristik auch auf die gesetzlichen Theile der heiligen Schrift ausdehnten und, wie sich Ibn Esra ausdrückt, auch in den Lehren und Vorschriften Räthsel erblickten, Räthsel, zu denen ihnen ihre philosophischen und anderweitigen Kenntnisse die Lösung liefern mussten.

Wir müssen gleich hier uns klar zu machen suchen, was Ibn Esra, der doch auch die biblischen Vorschriften sich nicht ohne geistigen Hintergrund gedacht hat, in Bezug auf diesen Punkt als die eigene Anschauung aufgestellt hat. Am besten gibt Aufschluss darüber die Schrift Jesôd Môra, welche sich hauptsächlich mit der Classificirung und den Gründen der Gebote beschäftigt. Nur eine Hauptstelle aus derselben sei hervorgehoben. ‚Einige Gebote — so heisst es im fünften

Abschnitte — sind Grundgebote, welche an keinen Ort, an keine Zeit, noch an sonst etwas gebunden sind und im Herzen wurzeln, Gebote, welche auch vor der mosaischen Gesetzgebung durch Vernunfterwägung bekannt waren. Andere Gebote sind dazu gegeben, um an die erstgenannten zu erinnern, wie Pessach, Laubhütte, Sabbath u. s. w.' — Es ist im Grunde die Eintheilung Saadja's in Vernunftlehren und offenbarte Gesetze; aber die Bedeutung der letzteren als Erinnerungsmittel — זכר — für die Wahrheiten der Vernunft ist bei Ibn Esra allein scharf und consequent durchgeführt. Auf diesen höhern Zweck der Ritualgesetze spielt er auch im Commentar zu Leviticus 18, 4 an, wo er meint, deshalb werde ihre Einschärfung mit den Worten: ,Ich bin der Ewige, euer Gott' verstärkt, weil, ,wer ihr Geheimniss versteht, dem verleihe der Ewiglebende das ewige Leben';[1] das soll gewiss nichts anderes sagen, als dass, wer die höheren Wahrheiten erkannt hat, zu welchen die Uebung der Gebote hinlenken soll, „der Unsterblichkeit theilhaftig wird.[2] Noch klarer spricht er von dem Vorzuge, welcher der geistigen Auffassung der Gebote gebührt, im siebenten Abschnitte des Jesôd Môrâ. ,Alle Gebote werden entweder mit dem Glauben des Herzens, dem Geiste, geübt, oder mit dem Munde oder durch Handlungen. Wie aber die Eins in jeder Zahl gefunden wird, so bedarf jedes von der Sprache oder der That abhängige Gebot der im Geiste ruhenden Wurzel; ohne diese ist Alles nichtig und leer.' ,Auch könne — heisst es dann im achten Abschnitte — der Einsichtige viele Gründe erkennen, die in der heiligen Schrift selbst klar angedeutet sind; andere dieser Gründe sind nur für Einen aus Tausenden ersichtlich. — Einige dieser nur Wenigen erkennbaren Gründe der Gebote bilden auch einen Theil der in seinem Commentar niedergelegten ,Geheimnisse'. So deutet er das Geheimniss der Opfer an, zu Levit. 1, 1;

[1] המבין סודם חי העולם יחיינו ולא ימות לעולם על כן כתוב ד' אלהיכם. Aehnlich ist auch die Aeusserung zu Levit. 19, 10 zu verstehen ופה ארמוז לך סוד דע כי השלם שלם מאוד, wo Ibn Esra auch denselben Vers, Genesis 26, 5, als Beleg für die vorsinaitischen Vernunftgebote anführt, wie im Jesôd Môra. Das bemerkt auch der Supercommentar Ôhel Jôseph.

[2] S. zu Deuter. 11, 22: ולדבקה בו: בסוף והוא סוד גדול.

das der Feier des ersten Tischri, auf der Heiligkeit der Siebenzahl beruhend;[1] die Abgaben der Erstgeborenen und Zehnten sollen auf die Zahl Eins und die Zehn, als die zweite Eins des dekadischen Systems hinweisen;[2] die Vorschrift, dass der Nasiräer ein Sündopfer bringt und dass die Aeltesten der einem von unbekannter Hand Erschlagenen zunächst liegenden Stadt den Mord zu sühnen haben, führt er auf das Geheimniss zurück, welches in dem Satze: ‚Der Sünde Lohn ist Sünde' ausgedrückt ist.[3]

Aus dem Bisherigen wird klar, was Ibn Esra damit meint, wenn er den Allegoristen zugibt, dass alle Gebote ‚mit der Wage des Herzens gewogen werden müssen'. Auch er sucht für die Gebote einen geistigen, inneren Sinn; aber derselbe lässt die Vorschrift selbst in ihrer Wortbedeutung unberührt. Er ist nur das Höhere, worauf das Gebot als seinen geistigen Grund hinweist; aber dieses Höhere selbst ist in dem Gebote mit keinem Worte ausgedrückt. Die Allegoristik hingegen glaubt die Vorschrift selbst zu erklären, ihren Wortlaut auszulegen, wenn sie irgend ein Philosophem als inneren Sinn in denselben hineinlegt. Die geistige Auffassung der Gebote, wie sie ja mehr oder weniger allen jüdischen Religionsphilosophen seit Saadja eigen ist, sucht den geistigen Gehalt, welchen sie denselben zuschreibt, in der heiligen Schrift selbst zu entdecken; die Allegoristik, mag sie von Hellenisten oder Aristotelikern oder von Mystikern geübt werden, holt den Inhalt der in die Schrift hineinzutragenden Geheimnisse anderswo her, erdichtet ihn, wie Ibn Esra sagt, aus eigenem Herzen. Dort wird zu ermitteln gesucht, was der Autor gemeint haben kann, es ist also wirkliche Exegese; in der Allegoristik wird von der Voraussetzung ausgegangen, der Text könne nicht das meinen, was sein Wortlaut besagt, er müsse vielmehr das meinen, was die dem betreffenden Ausleger zur Ueberzeugung gewordene philosophische Erkenntniss besagt. Solche Auslegung verdunkelt wirklich, wie Ibn Esra sagt, statt zu erklären; sie steht ausserhalb des der rechten Exegese zustehenden Kreises.

---

[1] Zu Leviticus 23, 24; vgl. auch Numeri 23, 5.

[2] Zu Deuter. 14, 22; s. auch Levit., Ende des letzten Capitels.

[3] Numeri 6, 11; Deuter. 21, 9.

Die auf biblische Vorschriften sich erstreckende unerlaubte Allegoristik ist übrigens schon von Saadja als grundzerstörend abgewiesen worden. Ob er in seiner Zeit bestimmte Veranlassung hatte, derselben ihre gefährlichen Consequenzen vorzuhalten, kann man nur muthmassen. Er selbst spricht nur hypothetisch. ‚Eingehenderes Nachdenken — so beginnt er [1] — führte mich zu der Erkenntniss, dass, wenn es nöthig oder gestattet wäre, die von den Todtenbelebungen sprechenden Schriftstellen umzudeuten und ihrem Wortsinn zu entrücken, ohne dass sonst ein Zwang dazu vorläge, es ebenso nothwendig oder wenigstens gestattet wäre, auch bei den Offenbarungsgesetzen, sowie bei den Erzählungen aus der Vorzeit und den in der Bibel erwähnten Wunderzeichen andere Bedeutungen unterzulegen, so dass von ihrem Wortsinne nichts verbliebe und sie alle ganz fernliegenden Gegenständen zum Ausdrucke dienten.‘ Er zeigt dann auf recht witzige Weise, mit fingirten Belegstellen, wie man das Verbot, Ungesäuertes zu essen, auf die Untersagung der Unsittlichkeit deuten, dem Verbote, am Sabbath kein Feuer anzuzünden, den Sinn unterlegen könnte, das beziehe sich auf das Feuer des Krieges, sowie mit dem Verbote, die Mutter nebst den Küchlein auszunehmen, gemeint sein könne, man solle von den besiegten Feinden nicht Alte nebst Jungen tödten. Ebenso könne man die Thatsachen der Weltschöpfung so umdeuten, dass nichts davon übrig bliebe, und was Wunder betrifft, auch den Durchgang durch's rothe Meer und das Stillstehen der Sonne auf Josua's Geheiss durch Allegorisirung beseitigen. ‚Wer aber — so schliesst Saadja — sich nicht scheuet, auch bei den Schöpfungsberichten, bei den biblischen Wundern und den Offenbarungsgesetzen die Methode der Umdeutung anzuwenden, der ist damit aus dem Judenthume ausgetreten.‘ Man sieht aus dem Ganzen, dass solche Allegorisirungsversuche, wie sie Saadja, wenn auch nur als Hypothesen vorbringt, zu seiner Zeit vorlagen, sowie man aus den angeführten Beispielen schliessen kann, dass es Saadja nicht einfiel, es könne Jemand auch die eigentlich erzählenden Partien der Bibel, abgesehen von dem Schöpfungsberichte, anders als geschichtlich auffassen wollen. Bestimmt weiss man nur von

---

[1] Emûnôth VII, 1, S. 73a der Berliner Ausgabe.

den beiden, wahrscheinlich karäischen Sekten der Iudhgâniten und Schadghâniten, dass sie die Verpflichtungen der Thora nur während der Tempelzeit für giltig erklärten.[1] Es lässt sich nicht schwer annehmen, dass sie zu dieser Ungiltigkeitserklärung die Allegoristik zu Hilfe nahmen, wie ja vom Stifter der Iudhgâniten Schahristânî berichtet, er habe, nach Art der muslimischen Bâtinijja, der ganzen Thora neben dem äussern einen innern Sinn vindicirt.[2]

Dass es indessen eine Allegoristik gibt, welche dem Exegeten nicht nur gestattet, sondern geboten ist, das hat ebenfalls Saadja in einer Regel als hermeneutisches Gesetz ausgesprochen. ‚Wir Israeliten — so sagt er gleichfalls in der Untersuchung über die Belebung der Todten,[3] — glauben, dass Alles, was in den Schriften der Propheten zu lesen ist, so aufgefasst werden muss, wie aus dem Contexte und der bekannten Bedeutung der einzelnen Worte ersichtlich ist; es wäre denn, dass der einfache Sinn und Wortlaut zu einer der folgenden vier Consequenzen führte: Widerspruch mit der sinnlichen Erfahrung, Widerspruch mit der Vernunfterkenntniss, Widerspruch mit einer andern Aussage der Schrift, endlich Widerspruch mit dem von den Vätern Ueberlieferten.‘ . . . . . . ‚Die in solchen Fällen zu befolgende Methode besteht darin, dass man eine von der Sprache selbst an die Hand gebotene Auskunft sucht, indem aus dem Sprachgebrauche eine für die betreffenden Wörter geltende Bedeutung ermittelt wird, durch deren Annahme der Widerspruch fortfällt.‘ Dies zeigt auch Saadja an den vier gewählten Beispielen und schliesst: ‚Solcher Umdeutungen bedienen wir uns, sowie andere Forscher, so oft einer der genannten vier Fälle eintritt.‘

Sehen wir nun zu, welche Regel Ibn Esra für die erlaubte Allegorisirung aufgestellt hat, in dem zweiten Theile des dieser Methode gewidmeten Absatzes, so bemerken wir sofort, dass er die zwei letzten Fälle Saadja's gar nicht erwähnt; und

[1] Nach Jepheth ben Ali, bei Pinsker, Likk. Kadm., Text S. 26.
[2] S. Grätz, Geschichte, Band V, S. 517.
[3] Emûnôth ib. S. 71a. Vgl. auch II, 3 gegen Ende, wo er sich auf die weitere Ausführung des Themas in der Einleitung zur Pentateuch-Uebersetzung beruft.

er thut dies mit Recht, denn was den vierten betrifft, so hatte er über die Ausgleichung des Schrifttextes mit der Tradition die schon erörterten, von denen Saadja's [1] abweichenden Ansichten, während im dritten Falle nicht immer durch Umdeutung die Schwierigkeit gehoben wird und andere exegetische Mittel anzuwenden sind.

Ibn Esra's Regel lautet: ‚Wenn die Vernunft einen Ausdruck nicht duldet, oder dieser hebt eine sinnliche Erfahrung auf,[2] dann muss man seinen verborgenen Sinn aufsuchen, denn die vernunftgemässe Erwägung, das ist die Grundlage (der Exegese),[3] da die Lehre nicht für Solche gegeben ist, die von der Vernunfterkenntniss keinen Gebrauch machen, vielmehr der vermittelnde Engel zwischen dem Menschen und seinem Gotte seine Vernunft ist. Alles aber, was von der Vernunft nicht geleugnet wird, müssen wir nach dem einfachen Wortsinne erklären und in sich beruhen lassen, indem wir das deutlich Ausgesagte als den wahren Sinn anerkennen; nicht aber dürfen wir wie Blinde umhertasten und die Ausdrücke, wie wir es gerade brauchen, ziehen und dehnen, denn was frommt es, aus Klarem Verhülltes zu machen! Freilich gibt es Fälle, wo beide, der klare und der verhüllte Sinn, verbunden

---

[1] Am bezeichnendsten für Saadja ist in dieser Hinsicht, was er in der Einleitung zur Pentateuch-Uebersetzung, von der Pococke in der Walton'schen Polyglotte, Bd. VI, Abth. 8, ein Bruchstück veröffentlicht hat, sagt: ‚Der Leser dieser Uebersetzung möge erwägen, was ich mit einem zugesetzten oder weggelassenen Worte zu verstehen gegeben habe. Thut er dies, so erhält er über viele Fragen Aufklärung, sowie er damit eine Grundlage für die Gesetzeswissenschaft, ich meine Mischna und Talmud, sowie für andere, von den Propheten Gottes überkommene Traditionen erlangt.‘ Ein Beispiel, wie Saadja diese Art von Exegese übt, hat Ibn Esra zu Exodus 30, 16 f. (in der zweiten Recension) erhalten.

[2] אם הדעת לא תסבול דבר, או ישחית אשר בהרגשות יתבר. Subject zu ישחית ist דבר. Für das anders als II, Samuel 22, 27 zu verstehende יתבר lesen manche Ausgaben und auch Motot: יחבר. Das gäbe auch einen guten Sinn: ‚Der Ausdruck hebt das von den Sinnen — zu einer Wahrnehmung — Verknüpfte auf.‘ מְחֻבָּר mit דָבָר reimt Ibn Esra auch in der kleinen philosophischen Abhandlung ערוגת הבשם (Kerem Chemed, Bd. II, S. 2): ראיתי הגוף המאוסף מפורד תחת היותו מחובר, וארע כי לא נהפך ממדתו כי אם לדבר.

[3] S. oben, S. 24 und S. 37, Anm. 4.

sind und beide als zuverlässig und deutlich gelten müssen, indem der Ausdruck zugleich etwas Körperliches und etwas Begriffliches besagt, wie z. B. der Ausdruck ‚beschneiden' im wirklichen und auch im figürlichen (vom Herzen) Sinne vorkommt. Ebenso ist in der Erzählung vom Baume der Erkenntniss ein innerer Sinn — סוד — anzunehmen, während die Erzählung auch dem Wortsinne nach wahr ist. Wenn Jemandem dies unbegreiflich vorkommen sollte, möge er sich umsehen und er wird auch unter den Naturdingen viele zu zweifachem Zwecke bestimmte Gebilde antreffen, wie die Nase, die Zunge, die Füsse.'[1]

Was nun zunächst den letztern Punkt betrifft, die zuweilen nothwendige Annahme eines vom biblischen Autor selbst beabsichtigten doppelten Schriftsinnes, so drückt sich Ibn Esra im Jesôd Môra, Schluss des siebenten Abschnittes, ebenso darüber aus: ‚Wisse, dass die Lehre nur für Leute von Verstand gegeben ist; darum muss man die Schrift mit vernunftgemässer Erwägung erklären, z. B. ‚ich trug euch mit Adlerflügeln', ‚beschneidet die Vorhaut eueres Herzens',[2] ‚öffnen sollst du deine Hand', nach unseren Alten[3] auch die Stelle Deut. 22, 17, ‚sie sollen ausbreiten das Tuch'. Einige Stellen aber gibt es, welche sowohl im Wortsinn als wahr zu betrachten, wie auch allegorisch zu erklären sind, z. B. die Erzählung vom Garten Eden, vom Baume der Erkenntniss

[1] Wie Schickard diesen Passus missdeutet hat, ist oben, S. 41, Anm. 1, gezeigt worden. Die Nase dient zur Absonderung (zur Reinigung des Gehirns, wie die Alten sich ausdrückten) und zum Athemholen; die Zunge ist Organ des Geschmacksinnes und der Sprache. Welches der zweifache Zweck der Füsse sei, darüber sind die Erklärer uneinig. Gehen und Stehen sind doch gleichartige Verrichtungen, auch die eine — worauf es besonders ankömmt — nicht edler als die andere. Es ist daher nicht zu gewagt, anzunehmen, dass רגלים ein Euphemismus ist, wie Jesaia 7, 20; 36, 20.

[2] Hier nimmt Ibn Esra den Ausdruck als einfache Metapher; in unserer Einleitung fasst er ihn doppelsinnig, wobei er aber das Wort ‚beschneiden' an sich im Auge hat.

[3] Ibn Esra wählt gerade diejenige unter den von Rabbi Jismael auf dem Wege der Allegorie gedeuteten Stellen, bei welcher derselbe nicht die Zustimmung der anderen Tannaiten erhielt. S. Sifrê, Deuter. §. 237, Mechilta zu 22, 1, jer. Kethûbôt, IV, 4 und beb. Kethûb. 46a.

und dem des Lebens, Bedeutung der Cherubim und dergleichen.'[1]

Ibn Esra hat auch nicht verabsäumt, in seinem Commentar den durch die Erzählung vom Paradiese allegorisch dargestellten innern Sinn zu enthüllen. Es soll in ihr von den Seelenkräften und dem durch den menschlichen Intellect anzustrebenden Zusammenhang mit Gott symbolisch die Rede sein. Um jedem Missverständnisse vorzubeugen, bemerkt er dazu: ,Wisse, dass Alles, was wir geschrieben finden, Wahrheit ist und dass es ohne Zweifel sich thatsächlich so zutrug, aber auch ein Geheimniss ist darin verborgen.' Uebrigens hatte Ibn Esra in seiner allegorischen Auffassung des Paradieses einen Vorgänger und zwar Ibn Gebirôl. Er leitet nämlich den in Rede stehenden, in der ersten Recension des Genesis-Commentars viel vollständiger erhaltenen Passus[2] so ein: ,Hier will ich dir andeutungsweise — ברמז — das Geheimniss des Gartens, der Ströme und der Röcke (aus Fellen) enthüllen; dasselbe habe ich bei keinem der Grossen gefunden, nur bei R. Salomo Ibn Gebirôl, gesegneten Andenkens, welcher in den Geheimnissen der Seele[3] sehr kundig war.'[4] Auch die allegorische Deutung des Stiftszeltes, in welchem er symbolisch Makrokosmos und Mikrokosmos dargestellt findet, gibt er unter

---

[1] Nach Philo kann die Erzählung von den beiden Bäumen und von der redenden Schlange nur allegorisch genommen werden. S. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments, S. 168.

[2] Abgedruckt in Ozar Nechmad Bd. II, S. 218. Daselbst müssen die Zeilen 15—19, der Commentar zu v. 22—24, vor Zeile 3 gesetzt werden. In der zweiten, der gewöhnlichen Recension stehen blos die Schlusszeilen 20 bis 24.

[3] סוד הנפש bedeutet einfach Seelenlehre, ebenso Kôheleth 7, 3. Auch sonst wird סוד als Bezeichnung der nur dem engen Kreise von Fachgelehrten zukommenden Kenntnisse gebraucht, z. B. אנשי המדות יבינו אלה הסודות, zu Gen. 1, 1, wo astronomische Erkenntnisse gemeint sind, ebenso zu Gen. 1, 16; 7, 4. Exodus 30, 2 heissen die Arithmetiker בעלי סוד החשבון. Daher auch der gewöhnliche Ausdruck סוד העבור für Kalenderkunde.

[4] Von ,R. Salomo, dem Spanier' bringt Ibn Esra zu Gen. 28, 12 auch die Deutung, dass die Leiter in Jakobs Traum auf den obersten Intellect, הנשמה העליונה, die Engel auf die Gedanken hinweisen. Ibn Gebirol war es auch, welcher die Ansicht Saadja's, weder die Schlange, noch die Eselin Bileam's hätten wirklich gesprochen, gegen die Einwendungen R. Samuel ben Chophni's in Schutz nahm, wie Ibn Esra zu Gen. 3, 1

Berufung auf die Autorität des Gaôn Saadja, dessen Deutung indessen nur in der zweiten Recension ausführlicher gegeben wird.[1] — Derselben Theorie vom doppelten Sinne folgt Ibn Esra auch, wenn er zu Genesis 2, 8 meint, dass der Artikel in האדם auf ein Geheimniss hindeute, was wohl heisst, dass man die Stelle nicht nur auf Adam, den Erstgeschaffenen, sondern auch auf den Menschen überhaupt zu beziehen habe.

Ein umfassendes Beispiel allegorisirender Exegese liefert Ibn Esra in seinem Commentar zum Hohenliede. Jedoch ist es nicht eigentliche Allegoristik, die er da treibt, sondern er folgt den Spuren der Agada; bezeichnet er ja selbst die von ihm dabei angewendete Methode als die des Midrasch.[2] Er glaubt dabei erlaubte Umdeutung des Schriftwortes zu üben, indem man beim hochangesehenen Hohenliede doch nicht glauben könne, sein Verfasser habe blosse Liebesgeschichten geben wollen; vielmehr müsse man annehmen, es sei in dem-

und Num. 22, 28 berichtet. Beide Male nennt er ihn: ר' שלמה הספרדי בעל השירים השקולים, nur ist in der zweiten Stelle שלמה corrumpirt zu שמואל. Ibn Esra selbst entscheidet sich für die buchstäbliche Fassung; nur scheint er mit der Schlusswendung zu Num. 22, 28 dennoch für Bileam's Fall die Visionstheorie annehmen zu wollen. — Philosophische Erklärungen von Ibn Gebirol citirt Ibn Esra auch zu ψ 143, 10 und ψ 150, 6.

1 Zu Exodus c. 25, S. 80 f. Dafür fehlt hier die in der ersten Recension stehende längere philosophische Ausführung Ibn Esra's. Auch Josephus, Antiqu. III, 77, nimmt die Stiftshütte als Symbol für das Weltgebäude. — Krochmal, More Nebuche Hazeman, S. 299, meint, was schon an sich unstatthaft ist, unter הגאון sei R. Hai zu verstehen. Krochmal lag die zweite Recension nicht vor, sonst hätte er bemerkt, dass in der sinnigen dreifachen Parallele Saadja's sich aus dem, was Botarel aus Hai's Sendschreiben citirt, nichts findet. Die Analogie, die Saadja zwischen den Engeln im Makrokosmos und den Gedanken in der kleinen Welt des Menschen findet, scheint auch Ibn Gebirol beeinflusst zu haben. S. die vorige Anmerkung. — Schliesslich ist zu bemerken, dass nicht, wie es in der ersten Recension heisst, 18, sondern 14 Analogien zu zählen sind. Aus י״ד ist י״ח geworden. Es ist nicht nöthig hervorzuheben, dass diese Analogien mehr agadisch spielender Natur sind und keineswegs auf einer tiefern philosophischen Grundanschauung beruhen, wie z. B. die bei Joseph Ibn Zaddik im Buch vom Mikrokosmos zu lesenden.

2 ובפעם השלישית יהיה מפורש על נתיבות המדרש. Weiterhin ebenfalls in der Einleitung: גם אני יצאתי בעקבותיהם. Ebenso verfuhr Saadja in seinem Commentar zum Hohenliede; s. Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2188.

selben, ebenso wie im Kleinen bei Jecheskel und Hosea, das Verhältniss zwischen der Gemeinde Jakobs und Gott, ihrem Freunde, in einem ausführlichen Gleichnisse dargestellt. Ibn Esra schied seinen Commentar auch mit Bewusstsein von den mit philosophischer Tendenz allegorisirenden Werken anderer Erklärer. Er sagt von ihnen: ‚Männer der Forschung haben es unternommen, dieses Buch als Allegorie zu erklären auf das Geheimniss der Welt, sowie auf die Art der Verbindung des obersten Intellects mit dem auf der untersten Wesensstufe sich befindenden Körper; Andere haben es astronomisch gedeutet. Aber Alle trägt ein Wind davon, denn sie sind nichtig. Vielmehr ist die Wahrheit, was unsere Alten überliefert haben, dass dieses Buch sich auf die Gemeinde Jakobs beziehe, und hiernach werde auch ich es erklären.'

Wir sehen aus diesen in der Einleitung zum Hohenliede stehenden Worten, dass philosophisch allegorisirende Erklärer damals nicht selten waren. Der für sie angewendete Ausdruck ‚Männer der Forschung' kommt auch sonst bei Ibn Esra vor, und zwar sowohl für Philosophen, Männer der Wissenschaft, als speciell für philosophische Exegeten, ganz so wie der synonyme Ausdruck ‚Männer der Vernunfterwägung.'[1] Solche

[1] Es ist der Mühe nicht unwerth, dem Gebrauche beider Bezeichnungen bei Ibn Esra nachzugehen. אנשי המחקר sind Gen. 38, 1 Astronomen, welche wissen, dass die Bewegung von Norden nach Süden als Hinabsteigen bezeichnet werden kann; ebenso heissen Gen. 1, 2 die Astronomen, welche wissen, dass es nur eine Erde gibt: אנשי שקול הדעת. Den אנשי המחקר entlehnt Ibn Esra zu Exodus 20, 1 die aristotelische Lehre von den zehn Kategorien, deren erste das Wesen anzeigt, es sind also Philosophen. Ebenso meint er unter אנשי שקול הדעת, zu Koheleth 4, 3, die Philosophen, mit deren widerspruchsvollem Satze: Jedes Ding ist entweder oder ist nicht — כל דבר יש או אין — er den Widerspruch rechtfertigt, dass Koheleth von dem gar nicht Geborenen aussagt, er sei besser als der Geborene. — Rationalistische Erklärer, die das Wunder des in eine Schlange verwandelten Stabes auf natürliche Weise deuten wollen, nennt er in der ersten Recension, zu Exodus 4, 3, חכמי המחקר, dieselben in der zweiten Recension, zu 7, 12, אנשי שקול הדעת. Mit letzterem Namen bezeichnet er, zu Num. 22, 28, Saadja und Ibn Gebirol, welche das Wunder der redenden Eselin wegdeuteten. Was er in der zweiten Recension, zu Exodus 7, 3, von den אנשי שקול הדעת bringt, ‚Gott verhärtete das Herz Pharao's' bedeute, Gott habe es stark zum Ertragen von Drangsalen gemacht, vindicirt er in der ersten Recension

philosophisch gebildete Bibelerklärer können wir auch als die Träger der Allegoristik uns denken, gegen welche Ibn Esra in dem dritten Wege seiner Einleitung sich wendet. Einmal zu Exodus 26, 2, bezeichnet er sie auch als Unvernünftige, welche in den 28 Ellen, dem Längenmasse der Teppiche des Stiftszeltes, die 28 Stationen des Mondes erblicken wollen.

Im Ganzen hat Ibn Esra nicht oft von dem Auskunftsmittel des doppelten Schriftsinnes Gebrauch gemacht. Mit eigentlicher Exegese unvereinbar ist es da, wo er z. B. seine Zahlensymbolik in die Bibel hineinträgt, während anderwärts auch die nüchternste Bibelerklärung solch' einen doppelten

---

dem R. Jeschûa. In der Einleitung zu Hiob bringt er von ihnen die Eintheilung der göttlichen Züchtigungen in drei Classen, zu Gen. 22, 1, und in der zweiten Recension auch zu Exodus 2, 26, die Eintheilung des göttlichen Wissens in ein Wissen vom Kommenden, Möglichen, und ein Wissen um das Gegenwärtige, Wirkliche. Zu Num. 20, 8 bemerken sie, dass nicht Ungehorsam Mose's Vergehen gewesen sein könne, denn wie könnte man ihm sonst als Gottesgesandten glauben. Zu ψ 102, 27 sprechen sie die von Ibn Esra bekämpfte Ansicht aus, dass der Himmel und seine Gesetze aufhören werden und Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen wird. Dem gegenüber citirt er die Meinung des Grammatikers Juda ben Chajjûg, dass die Gattungen ewig, nur die Individuen vergänglich sind. Dieselbe Meinung sprechen, zu ψ 104, 30, die חכמי התושיה ‚die Weisen der wirklichen Einsicht' aus, und zwar entgegen der orthodoxeren Meinung der אנשי המחקר, dass jeder Lebende nach dem Tode auferstehen wird, כל חי אחר מותו יקום. Im Excurs zu Exodus 3, 15 citirt Ibn Esra die Ansicht von der Vergänglichkeit der Individuen nebst einem schönen Gleichniss im Namen der הכמי לב. Unter דרך התושיה versteht Ibn Esra die Lehre vom Wesen der Dinge, also Metaphysik. S. Krochmal, More Neb. Hazeman, 1851, S. 263. Vgl. auch Jesôd Môra, c. XII: על כן קראו חכמי התושיה האדם עולם קטן. — Von den אנשי המחקר endlich wird noch eine an orthodox-muslimische Anschauung von der Ewigkeit des Korâns erinnernde Anschauung gebracht: כי השם יתברך בורא תמיד התורה וכסא הכבוד ואין להם ראשית ולא יהיה להם סוף (Gen. 1, 1 in der ersten Recension, Ozar Nechmad II, 210). Diese Zusammenstellung diene auch als Ergänzung zu der Bemerkung Steinschneider's im Artikel ‚Jüdische Literatur', S. 397, Anm. 3. — Isak aus Akko kennt die Bezeichnung אנשי המחקר als festen Terminus für die המתפלספים בטבע, die Gegner der Kabbala. S. Jellinek, Nachmani's Dissertation, S. 37. Ebendaselbst sagt Isak, die ח' המחקר wären identisch mit den ח' העיון, wie denn auch ein kabbalistischer Autor (Kerem Chemed VIII, 105) die בעלי העיון den בעלי הקבלה entgegensetzt.

Sinn anzunehmen bereit ist. Man kann mit Ibn Esra ohne Schwierigkeit annehmen, dass die Bibel selbst mit der Erzählung vom Paradiese und Sündenfalle ausser dem Wortsinne typisch auch einen höhern Sinn verbindet, wenn es auch nicht eben der von Ibn Esra gemeinte ist.

Selbstverständlich ist die allegorische Erklärung bei den sogenannten rhetorischen Typen, d. h. den der Sprache die sinnliche Grundlage verleihenden, besonders aber im dichterischen und überhaupt höhern Styl zur Ausschmückung und Veranschaulichung der Rede angewendeten bildlichen Ausdrücken. Diese müssen natürlich nicht nach dem buchstäblichen Sinne des Wortes, sondern nach dem Sinne, den die Sprache, den der Autor mit demselben aussagen wollte, erklärt werden. Hier ist die Allegorie von der Sprache, von dem Schriftsteller beabsichtigt, die Umdeutung also Pflicht des Exegeten. Diese alle Arten der Tropen umfassende Allegorie im weitern Sinne ist so allgemein und in's Sprachbewusstsein so innig eingegangen, dass sie Missverständnissen keinen Raum bietet. Bei einem Buche aber, wie die Bibel, von dem man sich gewöhnt hatte, auch die geringsten Aeusserlichkeiten hochzuhalten und den buchstäblichen Wortlaut ebenso zu verehren wie dessen Inhalt, bei einem solchen Buche mussten die Exegeten auch ihre Berechtigung zum Umdeuten jener im weiteren Sinne allegorischen Ausdrücke hervorheben, wie wir das bei Saadja und bei Ibn Esra gesehen haben. Denn die beiden von ihnen erwähnten Fälle, in denen ein Ausdruck entweder der sinnlichen Erfahrung oder der Vernunft widerstrebt und daher nicht buchstäblich genommen werden darf, sie umfassen eben die gesammte bildliche Ausdrucksweise, die vom göttlichen Wesen ausgesagten Anthropopathien und Anthropomorphismen mit inbegriffen. Dass namentlich in Bezug auf die letzteren der Exegese das Recht auch streitig gemacht wurde, sie bildlich zu nehmen, ist bekannt genug. Bekanntlich hat erst die Philosophie Maimûni's dies Recht vollständig erobert und in das Gesammtbewusstsein eingeführt. Als Norm wurde dabei der vom Talmud entlehnte, aber in diesem in ganz anderem Sinne gebrauchte Satz aufgestellt: Die Bibel drückt sich in menschlicher Redeweise aus. Auch Ibn Esra

wendet diesen Canon häufig an,[1] und nicht nur wo der bildliche Ausdruck sich auf Gott bezieht, sondern auch wo dies nicht der Fall ist.[2] Ein noch viel öfter, besonders in den prophetischen und poetischen Büchern angewendeter Terminus ist bei Ibn Esra die Bezeichnung einer bildlichen Redeweise als דרך משל.[3] Derselbe wird wiederum auch da gebraucht, wo von Gott die Rede ist.[4]

VI.

Die Anhänger des Derasch.

Mit der allegorisirenden Exegese, der philosophischen sowohl als der kabbalistischen, hat die Auslegungsweise des Midrasch Vieles gemeinsam. Auch treten sie in der Geschichte der jüdischen Bibelexegese gleichzeitig und aus demselben Boden emporwachsend auf, dieser in den nationalen Lehrstätten Palästina's, jene unter den philosophisch gebildeten Schriftforschern und Synagogenrednern Alexandriens. Es sind geschichtlich nachweisbare Verhältnisse, unter welchen der Midrasch der Alexandriner so bald zur ausgebildeten Allegoristik wurde. Der wesentliche Grund ist folgender. Midrasch wie allegorisirende Exegese entspriessen aus derselben Wurzel, dem schon oben besprochenen doppelten Bedürfnisse, das von der Gegenwart Erkannte in den heiligen Schriften der

[1] Bei Anthropopathien: z. B. Gen. 6, 6; Exod. 32, 14; Jesaia 1, 24; 9, 16; Jona 4, 10; Maleachi 2, 17; ψ 31, 3. Bei Anthropomorphismen: Gen. 11, 5; 13, 21; Deut. 32, 10; 32, 20; Jesaia 6, 2; ψ 31, 3. Bei sonstigen von Gott ausgesagten und seiner Erhabenheit nicht entsprechenden Ausdrücken oder Wendungen: Exod. 3, 8; 31, 17; Num. 15, 30; Deut. 5, 29; 32, 20; Jesaia 43, 24; 52, 5; 59, 2; 62, 4; 63, 8; Maleachi 2, 17; Hiob 2, 3; Ruth 1, 21. Wo von Gott eine Zeitbestimmung ausgesagt wird: ψ 102, 26 (zu לפנים: ואין כח בלשון רק לדבר כדרך בני אדם); Hiob 36, 26 (zu לשני: דברו הקדמונים על לשון בני אדם). Ausführlicher erörtert Ibn Esra selbst diesen Canon in dem Excurse zu Daniel 11, 1. S. auch zu Jona 4, 10.

[2] Zum Beispiel bei ארבות. Gen. 7, 11.

[3] Die Beispiele sind zu häufig, als dass es nöthig wäre, einzelne hervorzuheben.

[4] Zum Beispiel Jesaia 1, 14; 29, 30; 46, 4; 59, 17; Haggai 2, 33; ψ 18, 11; 59, 9; 132, 8; 135, 14; Echa 3, 44.

Vergangenheit nachzuweisen und ferner in diesen selbst nichts als überflüssig zu betrachten, nichts unbenutzt, ungedeutet zu lassen. Das letztere Bedürfniss liefert die bei vieler Willkür auch viel Methode zeigende Weise der Behandlung des Textes, also das formale Princip, welches im Midrasch fast dasselbe ist, wie in der Allegoristik.[1] Das erstere Bedürfniss führt zu dem Inhalte der Auslegung, auf dessen Verschiedenheit denn auch hauptsächlich der Unterschied zwischen midraschischer und allegorisirender Auslegung beruht. Was die Alexandriner — man kann in der Mehrzahl sprechen, da Philo nicht der Einzige, wie auch nicht der Erste unter den Alexandrinern allegorisirte — in der Bibel suchten und zu finden vermeinten, war eine mehr oder weniger systematische Fülle aus der griechischen Bildung geschöpfter Erkenntnisse und Theorien. Die Erzählungen, Lehren und Gesetze der Bibel sollten zum Ausdrucke einer ganz fremden Weltanschauung gezwängt werden. Da musste die eigentliche Bedeutung des Textes einer systematischen Umdeutung unterzogen werden: Alles wurde zum Gleichniss, die Auslegung wurde zur umfassenden Allegoristik.

Ebenso war es vorzugsweise sein Inhalt, welcher den Midrasch Palästina's vor dem Ausarten in schrankenloses Allegorisiren schützte, denn diesen Inhalt bildete niemals ein geschlossenes Ganzes von Theorien und Erkenntnissen; auch war es grösstentheils nichts Fremdartiges, was er mit dem Schriftworte vermälen wollte. Aus dem Leben und Empfinden der Nation selbst schöpfte ihr Kern, schöpften die alten Lehrer die niemals abschliessenden, die sich fortwährend ändernden und entwickelnden, zuweilen auch gegenseitig aufhebenden Glaubensansichten, Hoffnungen, Sagen, Sprüche der Lebensweisheit und dergleichen, wozu eine immer mehr sich verfeinernde Kunst der Auslegung in der heiligen Schrift die Quelle oder wenigstens den Anhaltspunkt anzugeben wusste. Da konnte es zu keiner folgerichtigen allegorisirenden Exegese kommen,[2] umsoweniger, als das Schriftwort selbst in der alten

---

[1] Dies gilt besonders für Philo. Vgl. Siegfried, Philo aus Alexandrien als Ausleger, S. 160—180.

[2] Mit Ausnahme des Hohenliedes, wo aber die Allegorese ebenfalls echt nationalen Inhalt hatte und durch den bunten Wechsel der Einzeldeutungen sich gewissermassen selbst aufhob.

heiligen, zwar dem täglichen Gebrauch entrückten, aber nie vergessenen Sprache und mit dem schlichten, dem Bewusstsein nie sich entfremdenden Sinne wie ein Felsen dastand, festruhend in der Liebe und Verehrung des Volkes und seiner Lehrer, und immer wieder in seiner Einfachheit hervorschimmernd unter der Fülle von einander ablösendem Blätterwerk und Schlinggewächs, womit der Midrasch ihn bereicherte und schmückte.

Dass aber der Midrasch dennoch dem Emporkommen einer eigentlichen, die Darlegung des Schriftsinnes objectiv und unbefangen bezweckenden Exegese hinderlich sein musste, wurde schon oben in den einleitenden Bemerkungen hervorgehoben, sowie dass derselbe zu einem noch bedeutenderen Hindernisse wurde, als er mit Abschluss der talmudischen Epoche durch Niederschreiben geheiligt und den kommenden Geschlechtern zum Gegenstande höchster Verehrung, aber auch zur Ursache von einschneidenden Problemen und inneren Kämpfen wurde. Bildet doch der Kampf zwischen den in der talmudisch-midraschischen Literatur niedergelegten Anschauungen und Schriftauslegungen und den von einer neuen, glänzenden Culturepoche getragenen und auf eine hochangesehene Philosophie gegründeten Ansichten eines der hervorragendsten Capitel in der inneren Entwicklungsgeschichte des mittelalterlichen Judenthums. Auch für die jüdische Bibelexegese war dieser Kampf von entscheidender Tragweite, und in ihrem Höhepunkte, in Ibn Esra, können wir am genauesten wahrnehmen, wie er geschlichtet wurde, wie die Gebiete der kämpfenden Mächte von einander gesondert und die Bedeutung der Midrasch-Exegese in bestimmten Schranken und von der Einwirkung auf die eigentliche Exegese ferngehalten wurde. Mit welcher Schärfe dies in Bezug auf die halachische Auslegung geschah, wurde oben in kurzen Zügen gezeigt. Wie Ibn Esra der Agada gegenüber auftrat, wird am besten aus dem ‚vierten Wege‘ seiner Einleitung ersichtlich.

Als den vierten Weg in der Bibelerklärung bezeichnet Ibn Esra den vielbeschrittenen Weg der ‚Gelehrten in den Ländern der Griechen und Lateiner, welche nicht auf das Gewicht der Wage — d. h. der vernunftgemässen, die Grammatik zu Rathe ziehenden Erwägung — sich stützen, sondern

auf die Methode des Derasch'. Als Beispiele führt er das zu Anfang des 12. Jahrhunderts verfasste Werk des Mainzer Tôbijja, Lekach Tôb, und ein sonst nicht bekanntes, Ôr 'Enajim, an.[1] Es ist also ein selbst geographisch streng abgegrenztes Gebiet, in welchem Ibn Esra die Exegese dem überwiegenden Einflusse des Midrasch unterworfen sieht, ein Gebiet, welches auch in der allgemeinen Culturgeschichte jener Zeit als das Reich der nur von spärlichen Bildungsstrahlen beleuchteten Christenheit von dem damals wahrhaft humane Cultur in sich schliessenden Machtkreise der Araber absticht. Auch die Geschichte der Juden, besonders aber die des jüdischen Geistes, unterscheidet nach inneren Merkmalen diese beiden Gebiete, und vor Allem ist es die Behandlung der Bibel, die zur Erkenntniss jener Merkmale beiträgt. Lange schon war in den Ländern des Islâm die wissenschaftliche Ergründung der hebräischen Sprachgesetze, sowie die auf natürliche Auffassung der Schrift hinzielende Exegese in rasch vorschreitender erfreulicher Entwicklung begriffen, als in den christlich-europäischen Ländern die Beschäftigung mit der Bibel noch identisch war mit dem Studium der agadischen Literatur, welche ja auch dem poetischen Theile der Literatur, der synagogalen Dichtung ihr Gepräge aufdrückte. An die letzten Ausläufer der jüngeren Agada reihen sich die auf der Gesammtkenntniss des midraschischen Schriftthums beruhenden Werke der Darschânîm, welche schon in ihrem Namen die Methode ihrer Schriftauslegung zur Schau tragen. Die Darschânîm[2] waren aber auch die ersten eigentlichen jüdischen Exegeten in den der arabischen Cultur fremden Ländern. Obwohl sie der proteusartigen Deutungsweise der Agada in unbedingter Ergebenheit huldigten, war ihre Aufmerksamkeit von vorneherein nicht nur auf

---

1 Schickard (l. l. S. 148) hat diese Buchtitel nicht als solche erkannt, sondern übersetzt: sed nituntur methodo Drasch *doctrinâ bonâ* (Sch. liest בלקח statt כלקח) *et luce oculorum!*

2 Dass dieser Titel nicht nur in Westeuropa, sondern auch in Griechenland üblich war, beweist Maimûni, welcher den דרשנין אלרום, das heisst den Darschânîm Griechenlands (רום = Neurom) ihr Haften an der sinnlichen Auffassung der von Gott gebrauchten körperlichen Ausdrücke vorwirft. Aus ihrer Mitte sei das anstössige Buch שיעור קומה hervorgegangen. S. das kleine Gutachten bei Geiger, נטעי נעמנים S. 17 des hebräischen Theiles.

Kenntnissnahme der verschiedenen vorliegenden agadischen Deutungen, sondern auch auf eine zusammenhängende Erläuterung des Schriftwortes gerichtet. Zwar hatten die Erklärungen, die sie aus Eigenem aufstellten, häufig selbst agadischen Charakter; aber es war natürlich, dass zum vollständigen Verständniss auch reine Wort- und Sacherklärungen hinzugefügt wurden. Von da bis zum Entstehen einer einfachen, blos das Schriftwort seinem eigentlichen Sinne nach auslegenden Exegese war nur ein Schritt, aber freilich ein Riesenschritt, bei welchem vor Allem von der Herbeiziehung der Midraschdeutungen um ihrer selbst willen abgesehen und die Grundsätze einer einfachen Auslegung, anstatt nur auf einzelne Stellen, auf die Gesammtheit der heiligen Schrift angewendet werden mussten.

Diesen Schritt that der klare Geist Salomo Jizchâkî's, dessen Auftreten auf den von so verschwindend geringen Vorarbeiten urbar gemachten Boden der Bibelforschung seiner Heimat im vollen Sinne des Wortes Epoche machte. Halten die Resultate seiner Exegese auch bei weitem nicht den Vergleich mit denen Ibn Esra's aus, so stand auch das, was dieser vorfand, in jeder Hinsicht unvergleichlich höher, als das Material, aus dem sich die nüchterne Exegese Raschi's emporrang. Zu sehr dürfen wir indessen dies Material nicht unterschätzen. Vollständige Vertrautheit mit sämmtlichen biblischen Schriften, gründliche Kenntniss der aramäischen Versionen und der Massora, ein vom Midrasch selbst geschärfter Blick für Wortbedeutungen und eine bei aller technischen Unbehülflichkeit lückenlose, empirische Einsicht in die Regeln der hebräischen Sprache bilden eine tüchtige Grundlage für eine Exegese, welche mit dem hellsten Verstande, mit einer von seltener natürlicher Begabung getragenen und durch eine für alle Zeiten unübertroffene Erklärung des schwersten aller Literaturwerke, des Talmuds, ausserordentlich geübten Interpretationskunst gehandhabt wird. So wurde Raschi aus eigener Kraft ein Bahnbrecher des Peschat und der Begründer einer auf dem einmal gezeigten Wege rasch und glücklich vorschreitenden Schule. Samuel ben Meir und Joseph Kara übertrafen den Meister bald als nüchterne und gewandte Erklärer des Bibelwortes, und was sie, was Raschi als solche erreicht haben, das

genügt vollkommen, um auf die ganze dem Derasch anhängende Richtung im Bibelstudium ein verklärendes Licht zu werfen, so dass Ibn Esra von dieser Richtung sagen konnte, dass sie dem Punkte der Wahrheit nahegekommen, ein Lob, welches er keinem andern der besprochenen Wege zu Theil werden lässt.[1]

Aber nur einen flüchtigen Seitenblick gönnt Ibn Esra den Vorzügen der französischen Exegeten, um mit der grössten Entschiedenheit gegen den Derasch als unberechtigten Bestandtheil der Bibelerklärung seine Kritik zu richten. Dass er dies mit so grosser Ausführlichkeit und Wärme thut, dafür ist der Grund, wie schon oben bemerkt wurde, gewiss in dem Umstande zu suchen, dass in den christlichen Ländern, wie sich Ibn Esra durch eigene Erfahrung überzeugen konnte, der Midrasch fortwährend in vollem Ansehen und massgebend für die Auffassung des Bibelwortes blieb. Hatte doch zwischen ihm und der neuen nüchternen Hermeneutik, welche in der Schule Raschi's erblühte, keine Auseinandersetzung stattgefunden. Wie ein frischer Schössling war diese nordfranzösische Exegetenschule neben dem alten, mit allen Wurzeln im Volksbewusstsein befestigten agadischen Schriftthum emporgekommen; er wuchs und trieb kräftige Zweige neben diesem, aber ihn aus dem Boden zu verdrängen oder auch nur den Umfang seines Einflusses einzuschränken vermochte er nicht. Oder, um ohne Bild zu sprechen, wie konnte der Derasch aus seinem Ansehen gedrängt werden, wenn selbst der zuweilen so kühne und immer so klar blickende Enkel Raschi's seinem Pentateuch-Commentar die Worte voranschickt: ‚Die Einsichtigen werden begreifen, dass alle Worte unserer Lehrer und ihre Deutungen richtig und wahr sind, worauf die im Tractat Schabbath stehende Aeusserung eines Amôra zu beziehen ist: Achtzehn Jahre zählte ich schon und wusste nicht, dass keine Schriftstelle aus ihrem Wortsinne hinaustreten kann.[2] Die Halacha's und die agadischen Deutungen leiten sich hauptsächlich von

---

[1] Besondere Hinweisungen für das Bisherige auf die allbekannten Forschungen von Zunz, Rapoport, Geiger und Anderen sind nicht nöthig.

[2] Siehe oben S. 5 f.

dem her, was in den Schriftstellen überflüssig erscheint, oder von Aenderungen im Ausdrucke. Der einfache Sinn der Stelle ist nämlich so ausgedrückt, dass man daraus zugleich die agadische Deutung ableiten kann. Z. B. aus der im Grunde unnöthigen Länge des Wortes בהבראם (das heisst statt בבראם) haben unsere Lehrer entnommen, dass es auf Abraham hinweist.‘ [1] Die Deutungen der Agada werden somit als vollberechtigt, als von der Schrift selbst beabsichtigt anerkannt; nur werden sie von dem in erster Reihe geltenden einfachen Sinne losgelöst, damit dieser ungehindert in seiner vollen Klarheit entwickelt werde. Dass Raschi ebenfalls mit unbefangenster Gläubigkeit sämmtlichen Deutungen der Agada gegenüberstand, sie aus der Vieldeutigkeit des, einem mit dem Hammer bearbeiteten Felsstücke gleich, sich zersplitternden Bibelwortes erklärte und nur während der exegetischen Thätigkeit achtungsvoll bei Seite liegen liess, ist hinlänglich bekannt.[2] Ja auch bei dieser Thätigkeit befand er sich noch so sehr im Banne des Derasch, dass er vielfach agadistische Deutungen als einfachen Wortsinn annimmt, wenn auch eine besonders unwillige

[1] Anfang des Genesis-Commentars, veröffentlicht von Geiger in Kerem Chemed, Bd. VIII, S. 43. Andere Stellen sind gesammelt bei Geiger, נטעי נעמנים S. 32 f.

[2] Es ist nicht unwichtig zu bemerken, dass der von Raschi, zu Genesis 33, 20; Exodus 6, 11, auf die Vieldeutigkeit des Bibelwortes angewendete Vers Jeremia 23, 29 ursprünglich in ganz anderem Sinne gedeutet wurde. In bab. Schabbath erklärt R. Jôchanan den Satz (ψ 68, 12): ‚Der Herr gibt das Wort, der Verkünderinnen ist ein grosses Heer‘ so, dass jedes Wort, welches — am Sinaj — aus dem Munde der Allmacht hervorging, nach den siebzig Sprachen sich theilte‘, nimmt also die Sprachen sehr passend als eben so viele Herolde des Gotteswortes. Dazu citirt er eine Borajtha R. Ismaels, wonach dieser den genannten Vers in Jeremia ebenso deutete: מה פטיש זה נחלק לכמה ניצוצות אף כל דבור ודבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא נחלק לשבעים לשונות. Sanhedrin 34a nun wird dieselbe Borajtha zu Abajji's Deutung von ψ 68, 12 (מקרא אחד יוצא לכמה טעמים) als Beleg citirt, aber so, dass statt der sinaitischen Gottesworte der Schriftvers überhaupt, und statt der siebzig Sprachen ‚mancherlei Bedeutungen‘ genannt werden (אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים). Offenbar hatte man später das Wort לשונות in dem ihm sonst allerdings ebenfalls zukommenden Sinne ‚Bedeutungen, Versionen‘ genommen und den ganzen Ausspruch auf die Vieldeutigkeit des Schriftwortes angewendet. So ist auch der Ursprung des Satzes שבעים פנים לתורה, den auch Ibn Esra am Schluss der Einleitung bringt, deutlich. Die Zahl siebzig, für die Sprachen

Aeusserung Ibn Esra's in der Einleitung zu Sâfâ berûra [1] als übertrieben abzuweisen ist. Auch äusserlich zeigt sich bei Raschi sein Ursprung aus der Schule der Darschânîm, indem er oft agadische Deutungen um ihrer selbst willen neben einander vorführt.

So hatte denn Ibn Esra das Recht, der französischen Exegese wegen ihrer gelungenen Bestrebungen zur Ermittelung des wahren Schriftsinnes seine Anerkennung zu zollen, dennoch aber gegen ihre kritiklose Hochachtung des Derasch die Spitze seines Urtheiles zu richten. Denn trifft diese Spitze die Bibelcommentare eines Raschbam, eines Joseph Kârâ auch nicht unmittelbar, so trugen sie doch durch ihre Haltung gegenüber dem Midrasch indirect Schuld daran, dass dieser durch ihre lichtvollen Arbeiten an Einfluss bei ihren Landsleuten nicht einbüsste, dass diese Arbeiten nach verhältnissmässig kurzer Zeit aus der Oeffentlichkeit verschwanden und aus der ganzen Schule nur das Werk ihres Gründers, das nach seinem eigenen vielcitirten Geständnisse so sehr verbesserungsfähig war, sich in dauerndem Ansehen erhielt. Die ohne Kampf inaugurirte Epoche der nordfranzösischen Exegese machte ohne Kampf der erneuten und durch die aufsteigende Macht der kabbalistischen Mystik noch vermehrten Herrschaft des Midrasch wieder Platz.

Sehen wir nun näher zu, welchen Standpunkt Ibn Esra dem agadischen Midrasch gegenüber einnimmt. Er hat denselben in der Einleitung mit einigen Punkten gekennzeichnet. Zunächst rügt er die fortwährende Wiederholung der alten Midraschim durch die Neueren, nachdem dieselben ja in den Schriften der Alten zur Genüge zugänglich sind.[2] Dann wendet

die traditionelle, aber bei טעמים völlig unmotivirt, hat sich hier an die Stelle des unbestimmten כמה gesetzt und aus כמה טעמים wurde שבעים פנים. Parchon, Schluss der grammatischen Einleitung zu seinem Wörterbuche, coordinirt sogar die שבעים פנים שהתורה נדרשת בהם den שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם. — Abajji's Deutung citirt Raschi am Beginn der Einleitung zum Hohenliede.

1 והדורות הבאים שמו כל דרש עיקר ושרש כר' שלמה ז"ל שפירש התנ"ך על דרך דרש והוא חשב כי הוא על דרך פשט ואין בספריו פשט רק אחד מני אלף.

2 Auch für Raschi war dieser Grund massgebend, um die agadischen Deutungen nicht ohne Noth in zu grosser Anzahl seinem Commentar einzuverleiben, was er freilich nicht immer festhielt. Genesis 3, 8 sagt er:

er sich zur Kritik der agadischen Aussprüche, aus welcher sich ergeben soll, dass dieselben zur wirklichen Schriftauslegung nicht zugezogen werden können, eine solche in ihnen auch nicht beabsichtigt ist. Denn

1. oft sagt der eine Derasch das dem andern Entgegengesetzte aus;[1]

2. manche Midraschsätze verbergen eine innere, wenn auch nicht klar ausgedrückte Wahrheit,[2] wie der, dass die Thora zweitausend Jahre vor der Welt geschaffen worden sei, was wörtlich zu nehmen absurd wäre;

3. mancher Derasch bezweckt die Beruhigung schwacher Seelen in Bezug auf einen schweren Traditionssatz. Was Ibn Esra damit meint, ist nicht recht klar; vielleicht die zu halachischen Zwecken angewandte künstliche Auslegung, durch welche eine Satzung kraft scheinbarer Begründung im Bibelworte für schwache Geister, d. h. solche, die der Tradition allein nicht Glauben schenken würden, sanctionirt wäre. Doch zeigt die parallele Stelle in der Einleitung zum Echa-Commentar, dass ‚Halacha‘ hier als Lehrmeinung überhaupt, nicht blos halachisch zu nehmen sei. Die Stelle lautet: Einige Midraschim

---

Zu dieser Stelle gibt es viele Midraschauslegungen, die jedoch von unseren Lehrern längst in Bereschith rabba und anderen Midraschwerken in ihren Arten vorgeführt sind. Ich beschränke mich auf den einfachen Sinn der Schrift und auf solche Agada, welche den sachgemässen Zusammenhang klar machen kann.‘

[1] יש דרש הפך דרש. Ich glaube, dieser Satz sei nicht im Zusammenhange mit dem folgenden aufzufassen, da er dann nur einen gezwungenen Sinn gibt. ויש לו סוד ist so viel als ויש דרש אשר לו סוד.

[2] Von diesem in der ganzen spanisch-arabischen Zeit sehr gewöhnlichen Auskunftsmittel, im Midrasch eine verhüllte Wahrheit zu suchen, macht Ibn Esra auch in seinem Commentar Gebrauch. S. zu Gen. 6, 21; 9, 20; Exod. 33, 23; Deut. 32, 8. In Jesôd Môra, gegen Ende, wird ein Satz aus dem Schiûr Kôma als Ausdruck für ein Mysterium gedeutet. Auch die Stellen, wo Ibn Esra Sätze aus dem Sefer Jezira anführt, gehören hieher. — Was den erwähnten Schluss des Jesôd Môra betrifft, so ist derselbe durch Interpolation und mit einigen Aenderungen und Kürzungen an den Schluss einer Abhandlung des Kairuwâner R. Nissim gerathen. S. Geiger, נטעי נעמנים hebr. S. 17, deutsch S. 48; ferner Grätz, Gesch. VI, 16. Das interpolirte Stück beginnt indessen schon S. ז׳, Z. 2, mit den Worten שאלוני על מה שאמרו, nicht, wie Geiger will, erst in der vorletzten Zeile dieser Seite.

dienen dazu, um matte Herzen bei tiefer liegenden Gegenständen zu beruhigen;[1]

4. mancher Derasch ist auf bekannte Meinungen gegründet;[2]

5. andere agadische Aussprüche sind wie ein nicht zur Norm gewordener Lehrsatz;[3]

6. mancher agadische Satz hat den Zweck, unmündige Menschen auf das Richtige hinzuführen und Solchen, die, gewissen Vögeln gleich, das helle Tageslicht nicht vertragen können, die Wahrheit durch dunkle Schriftdeutungen zu zeigen. Zum Beispiel der Derasch, dass die Welt mit dem Buchstaben Beth erschaffen sei, weil derselbe Segen bedeute, indem ברכה mit Beth anfängt. Ibn Esra führt dies ad absurdum, indem er eine Reihe von ebenfalls mit Beth anfangenden Wörtern aufzählt, die jedoch nur Schlimmes und Unheilvolles ausdrücken. Daran anknüpfend meint er,

7. auch der minder Verständige könne solche agadische Deutungen aus sich selbst produciren, freilich der mit Geist Begabte noch leichter. Daraus ist ersichtlich, dass in diesen Deutungen überhaupt nichts Festes, Verlässliches und für die wirkliche Schrifterklärung Massgebendes zu suchen ist. Sie

[1] להרויח לבות נלאות בפרקים עמוקים.

[2] So erklärt Ibn Esra die agadische Meinung, es gebe sieben Erden, damit seien die sieben Klimate der bewohnten Erde gemeint. (Zu Gen 1, 1.)

[3] Nach Motot sind damit die blos als Meinungen Einzelner angeführten Sätze zu verstehen. So sagt Ibn Esra auch zu Exodus 19, 17 (zweite Recension): גם אם מצאנו בתלמוד דברים והם דברי יחיד לא נלמד מהם ולא נכחישם. Als דברי יחיד verwirft er ib. zu 21, 19 die Ansicht des R. Jismael (Berachôt 60 a, Baba Kamma 84 a), aus רפא ירפא wäre erwiesen, dass die Thora gestattet, ärztlichen Rath in Anspruch zu nehmen. ‚Denn meiner Ansicht nach ist das Richtige, sich auf seinen Schöpfer und nicht auf menschliche Einsicht zu verlassen, sowohl in astrologischen wie in medicinischen Fragen. Die Schrift sagt ja: Ich, der Ewige, bin dein Arzt. Da ist es also unnöthig, ihm einen andern Arzt beizugesellen. Diese für Ibn Esra so sonderbare Ansicht, welche er mit noch anderen Bibelstellen belegt, hat er in der ersten Recension des Exodus-Commentars deutlicher so ausgedrückt, dass man blos für äusserliche Schäden chirurgische Hilfe beanspruchen dürfe, bei inneren von Gott gesendeten Krankheiten aber Gott walten lassen müsse. Dort deutet er in diesem Sinne auch den Satz R. Ismaels, während er ihn in der zweiten Recension in seinem vollen Umfange auffasst, aber verwirft.

sind dieser gegenüber nur wie Hüllen um den Körper; das heisst wie man Kleider in unbestimmter Zahl um den Leib legen kann, ohne dass dieser dadurch irgendwie modificirt würde, so kann man zu dem einfachen Schriftsinne Midrasch auf Midrasch häufen, ohne dass jener dadurch geändert wird.[1] So ist — schliesst Ibn Esra — auch der Satz zu verstehen, dass kein Schriftvers aus seinem Wortsinne hinaustritt. Zur Illustration lässt nun noch Ibn Esra eine Menge bunter, an die ersten zwei Verse der Genesis sich anlehnenden Midraschim folgen, theils aus der alten agadischen Literatur geschöpft, theils jüngsten Ursprunges oder gar eigener Mache.[2] Endlich, so bricht er ab, für den Derasch gibt es kein Ende.

Systematisch ist diese Eintheilung der midraschischen Auslegungen gewiss nicht zu nennen. Eine solche war von Ibn Esra aber auch nicht beabsichtigt; ihm lag nur daran, nachzuweisen, dass der Derasch seiner ganzen Natur nach kein Recht hat, als wirkliche Darlegung des vom Texte ausgedrückten Inhaltes zu gelten. Der Derasch — sagt er an einer anderen Stelle — ist nur von aussen hinzugekommener Zusatz zum wahren Inhalte.[3] Nun kann es aber auch nach Ibn Esra Fälle geben, wo ein agadischer Ausspruch an sich etwas Wahres aussagt, obwohl seine Anlehnung an die Schrift nur fictiv ist; und zwar geschieht dies dann, wenn sich Ibn Esra veranlasst sieht, wirkliche Tradition in Bezug auf irgend eine Thatsache anzunehmen. Solcher Tradition gegenüber

---

[1] Dasselbe Bild gebraucht Ibn Esra auch in der Einleitung zu Echa: על כן ידמו לגופות טעמי הפסוקים, והמדרשים כמלבושים בגוף דבקים, מהם כמשי דקים, ומהם עבים כשקים.

[2] So die Deutung, dass Beth der erste Buchstabe der heiligen Schrift sei, um auf die zwei Principien alles Geschaffenen, Wesen und Form, hinzuweisen. Ebenso ist in der Zeitphilosophie begründet die Erklärung von שית (als Bestandtheil des nach dem Vorgange R. Ismaels, Sukka 49a, in zwei Worte zerlegten Wortes בראשית) mit den sechs (שית aramäisch = 6) Dimensionen. Ibn Esra selbst wird die Deutung angehören, dass die Summe der von den Anfangsbuchstaben des ersten Bibelverses bezeichneten Zahlen der Zahl der Buchstaben des Alphabetes gleichkomme ($2 + 2 + 1 + 1 + 5 + 6 + 5 = 22$), dass seine sieben Wörter den sieben Grundvokalen entsprechen, oder den sieben Planeten, dass seine 28 Buchstaben den 28 Stationen des Mondes analog sind. Vrgl. ob. S. 68.

[3] והדרש הוא תוספת טעם, Einleitung zu שפה ברורה.

verhält er sich dann ebenso, wie gegenüber der halachischen Ueberlieferung: er nimmt sie selbst gläubig an, verwirft aber ihre Herleitung aus dem Bibelworte; z. B. Exodus 19, 1 geht aus der Exegese hervor, dass der Tag der sinaitischen Offenbarung nicht der sechste Siwan war. Dies Alles aber, schliesst Ibn Esra die Erörterung, ist nur Ergebniss der eigenen Erwägung; wir aber verlassen uns auf die Ueberlieferung, welche den Tag der Gesetzgebung auf den sechsten Siwan legt.[1] — Zu dem schwierigen Verse Amos 5, 25 bemerkt er, nach Ansicht der Alten hätten die Leviten allein in der Wüste Opfer dargebracht. Wenn dies Tradition ist, fährt er fort, nehmen wir sie an; denn was den Wortsinn und was die Vernunfterwägung betrifft, so würden sie zu der Ansicht führen, dass sie keine Opfer darbrachten. Solche bedingte Annahme von geschichtlichen Traditionen — ואם קבלה היא נקבל — finden wir bei Ibn Esra nicht selten, so über Jesaia's Tödtung durch Manasse, zu Jesaia 1, 1; Identität von Jiska mit Sara, Genesis 11, 29; Isaks Alter zur Zeit seiner befohlenen Opferung, Genesis 21, 5. Hieher gehört auch, was er in der Einleitung zum Psalmbuche sagt: ‚Mit Unrecht wundern sich die Exegeten, dass am Beginn dieses Buches nicht die Ueberschrift steht: Prophetie Davids. Ist es doch auch unter den Israeliten über allen Zweifel erhaben, dass das erste Buch des Pentateuchs von Mose geschrieben ist, weil es unsere heiligen Väter, gesegneten Andenkens, so als Tradition überkommen haben; dennoch fehlt zu Anfang des Buches ein Satz wie: Gott redete zu Mose.‘ Während in diesem zuletzt angeführten Falle im Consensus omnium Ibn Esra ein Kriterium für die Wahrheit der Tradition fand, konnte er natürlich ein solches Kriterium sonst nur selten anführen, daher die schon bemerkte bedingungsweise Anerkennung der Ueberlieferung. Aber nach einer Seite hin versäumte Ibn Esra nicht, einen Grundsatz aufzustellen, welcher der jüngern Sagenliteratur, die im Gewande der Tradition auf die Leichtgläubigkeit des Volkes rechnete,

---

[1] S. auch zu Exodus 15, 22. נניח סברותינו ונסמוך על הקבלה. Besonders beachtenswerth ist, was Ibn Esra zu Exodus 16, 1 einer die Tradition stützenden Erklärung Saadja's gegenüber sagt: מה שאמר הגאון נקבלהו בעבור הקבלה לא בעבור פירושו. Zu vielen Worterklärungen wirft er dem Gaôn vor, er habe sie, ohne Tradition zur Stütze zu haben, aufgestellt.

ihren falschen Nimbus benehmen sollte. Auf die in der Moses-Chronik erzählte Sage von der äthiopischen Königin, die Mose geheirathet haben soll, anspielend, sagt er zu Exodus 2, 22: ‚Ich will dir einen Grundsatz sagen. Jedes Buch, welches nicht von den Propheten oder Weisen nach Ueberlieferung geschrieben ist, kann kein Vertrauen beanspruchen; wie erst wenn es der richtigen Denkart widersprechende Dinge enthält. Solche Bücher sind das Buch Zerûbabel,[1] das Buch Eldad Haddâni und ähnliche.‘[2] Ebenso sagt er Exodus 1, 7 (zweite Recension), was in der Moses-Chronik steht, sei nichtig, weder in der Schrift, noch in der Ueberlieferung begründet.

Zum Schlusse darf nicht unerwähnt bleiben, dass Ibn Esra auch auf Schönheiten der Agada aufmerksam zu machen pflegt. Zu Numeri 12, 1 sagt er: ‚Wie schön sind die Worte unserer Alten, welche von den Weisen, Aeltesten sagen: Heil ihnen, aber wehe ihren Frauen!‘ — Zu Deuter. 15, 8: Der Infinitiv פתוח vor dem Verbum finitum sei die gewöhnliche Redeweise; ‚aber auch die Art, wie der Midrasch ihn deutet,

---

[1] Dennoch berücksichtigt Ibn Esra einmal auf eigenthümliche Weise eine Behauptung dieses in der Mitte des 11. Jahrhunderts geschriebenen Buches. In demselben heisst es nämlich, der kommende Messias führe den Namen Menachem ben Ammiel (s. Grätz, Geschichte, Bd. VI, S. 66). Ibn Esra sagt nun zu Zecharia 3, 8, nachdem er selbst צמח als Bezeichnung für Zerubabel erklärt und dann erwähnt hat, dass es viele Erklärer auf den Messias deuten: גם אני עשיתי דרך דרש כי צמח בגימטריא (= 138) מנחם והוא בן עמיאל. Jedenfalls meint Ibn Esra diesen Derasch nicht ernst, sondern gibt ihn in derselben delusorischen Art, wie in der Einleitung die verschiedenen Deutungen zu Genesis 1, 1—2, oder wie zu Exodus 22, 16 (zweite Recension) die vorgeschlagene Deutung von כמה̇ר̇ = ‚כמה, wieviel? ר׳, 200‘, die zweihundert Zûz des Ehepaktes, und wie zu Kôheleth 5, 1 einen satirischen Verbesserungsvorschlag zu Kaliri's Pijut. David Kimchi citirt die Deutung von צמח = מנחם als ernst und ohne Quellenangabe: ועוד דרשו בו כי המשיח מנחם שמו ומנ׳ בגימטריא צמח.

[2] Ein Constantinopler Sammelband in der Bodlejana, bei Steinschneider Catalog Nr. 3442, enthält neben דברי הימים של משה auch אלדר הדני, ausserdem noch unter andern Buch Tobija, פטירת משה und פטירת אהרון, — Das Buch Josippon hält Ibn Esra für zuverlässig. Er citirt es unter dem Namen ספר בן גוריון, zu Jesaia 2, 1 und Chaggai 2, 9 behufs historischer Angaben aus der Zeit des zweiten Tempels, zu ψ 120, 5 zur Erklärung des Volknamens משך, zu ψ 49, 5 zur Erklärung von אור (das Licht der künftigen Welt).

ist schön‘.[1] Indessen noch häufiger ist die Bezeichnung דרך דרש[2] für irgend eine an die Weise der Agada erinnernde Erklärung, zugleich als Verurtheilung derselben zu finden. Er gebraucht sie bei Erklärungen von Raschi,[3] Saadja,[4] Jôna Ibn Ganâch[5] und anderen von unbekannter Herkunft.[6]

VII.

Schluss.

Den letzten Absatz seiner Einleitung widmet Ibn Esra dem fünften, als dem von ihm selbst beschrittenen Wege, doch eine eigentliche Charakteristik desselben hat er damit nicht geboten. Nur die Gesinnung, die ihn bei seiner Exegese leitet und was er zunächst mit ihr bezweckt, schildert er mit kurzen Sätzen, um dann nochmals in den kritischen Ton zu verfallen und seine exegetische Methode auch den Massoreten gegenüber abzugrenzen. Er meint damit die Kleinigkeitskrämer, welche für die geringste Eigenthümlichkeit des Textes, und sei sie noch so äusserlich und nebensächlich, einen Grund entdecken wollen und an Buchstaben und Punkte die abenteuerlichsten Deutungen knüpfen. Besonders bot die ohne Grund wechselnde Scriptio plena und defecta der langen Vokale dazu Veranlassung. Auch im Jesôd Môra c. I. spricht Ibn Esra von

---

1 גם הדרש יפה. Vgl. auch zu Numeri 11, 22 und Koheleth 10, 1. Eigenthümlich sind drei Stellen, alle im Commentar zu Jesaia (6, 1; 14, 19; 41, 2), bei denen Ibn Esra die Deutungen anführend, meint, sie wären auch richtig, aber dann die eigene Erklärung als die wahre folgen lässt

2 Auch דרש הדורש.

3 Zu Amos 1, 9; Zacharia 1, 8; ψ 16, 2. An keiner dieser Stellen nennt er Raschi, sondern führt nur seine Erklärung als יש אומר oder המפרש an.

4 Zu Exodus 31, 2.

5 Zu Genesis 3, 8.

6 Zu Exodus 5, 1 (zweite Recension) heisst es: ויש אומר שעל יום מתן תורה רמז וזה דרך דרש. Diese Ansicht citirt Joseph Kârâ im Namen seines Vaters (Geiger, Parschandâthâ, S. 38 des hebr. Theiles), der sie aber an Exodus 3, 12 anknüpft, zu welcher Stelle sie auch Raschi ohne Quellenangabe bietet

Solchen, die für jeden Fall dieser wechselnden Schreibart einen Grund suchen. In der Einleitung zu Sâfâ berûrâ (ed. Lippmann 6b) wendet er sich noch schärfer gegen das mit den massoretischen Eigenthümlichkeiten des Textes getriebene Unwesen: ‚Die Gelehrten der Massora haben aus sich selbst Gründe für volle und mangelhafte Schreibung ersonnen, die aber nur von Denen für voll genommen werden, die Mangel an Verstand haben.‘[1] Auch dort wie hier führt Ibn Esra diese geringfügigen Unterschiede auf die Willkür des Schriftstellers zurück; Mose habe es vorgezogen, heisst es hier, ימלך ohne Wâw zu schreiben, die Redacteure der Proverbien schreiben das Wort mit Wâw, wobei zu berücksichtigen sei, dass eine Menge von Jahren zwischen ihnen liege.[2]

Ein kleines, aber besonders wichtiges Gebiet der Massora hebt dann Ibn Esra ausdrücklich hervor. Es sind die unter dem Namen תקון סופרים bekannten Stellen, an welchen nach alter Ueberlieferung zur Zeit der Soferim Aenderungen vorgenommen wurden, um die Gott schuldige Ehrfurcht geltend zu machen. Die Annahme solcher Aenderungen, meint Ibn Esra, ist bei richtigen Erklärungen unnöthig. Noch deutlicher spricht er dies im Schlussabsatz des Sefer Zachûth aus. Er gibt auch dort für einige Stellen Erklärungen, nachdem er die Annahme von Tikkûn Soferim für blosse Ansicht eines Einzelnen, das heisst nicht für wahre Ueberlieferung erklärt hat. Es lag dies im ganzen Systeme Ibn Esra's, dass er für die volle Integrität des Textes auch der talmudischen Tradition gegenüber in die Schranken trat, wie er das nach anderer Richtung Ibn Ganâch gegenüber gethan hat.

Nach der Massora folgt die Auseinandersetzung mit dem andern von der alten Zeit überkommenen exegetischen Hilfsmittel, mit dem Targum, von dem nur das sanctionirte baby-

---

1 וחכמי המסורת בדאו מלבם טעמים למלאים וחסרים והם טובים למלא כל חסר לב. In der Einleitung: רק לתינוקות טעמיהם טובים הם.

2 Vgl. auch ס' צחות ed. Lippmann 72a. Wie die Deutung der Massora eine Literatur hatte, beweist auch die Aussage R. Tam's in seiner Vertheidigungsschrift für Menachem ben Sarûk gegen Dûnasch (ed. Filippowski, S. 8): וראיתי אני ספר אשר חבר אחד מן הגדולים אשר היו לפנינו אשר נתן כח ופתרון בכל מקרא ומסורת להיותם אחד.

lonische — Onkelos - berücksichtigt wird.[1] Im Ganzen habe der aramäische Vertent die Wahrheit geboten und manches ohne ihn verborgen Gebliebene enthüllt; und auch da, wo er dem Derasch huldigt, habe er sicherlich auch vom Wortsinne Kunde gehabt.[2] Daran anknüpfend nimmt Ibn Esra Gelegenheit, noch einmal seinen Standpunkt dem Derasch gegenüber, aber auch gegenüber den Leugnern der Tradition, den Karäern, kurz zu kennzeichnen. Mit dieser wiederholten Hervorhebung derjenigen exegetischen Richtungen, deren Kritik den grössten Theil der Einleitung füllt, schliesst Ibn Esra die ganze Einleitung ab.

Sehen wir nun noch, wie Ibn Esra seine eigene exegetische Art mit positiven Merkmalen beschreibt: ‚Der Weg, den ich für meine Erklärung gewählt habe, ist derjenige, welchen ich vor Gott als den richtigen erkannte. Gott allein fürchte ich, sonst will ich in der Auslegung der Thora kein Ansehen achten.[3] Die grammatische Form jedes Wortes werde ich mit ernstem Bemühen wohl erforschen und es dann nach bestem Wissen erklären. Dabei werde ich das Wort stets da erklären, wo es zum ersten Male vorkommt; z. B. das Wort שמים im ersten Verse und so den ganzen Sprachschatz.‘ Das sind gewiss sehr dürftige Sätze zur Charakterisirung eines Werkes, wie es der Commentar Ibn Esra's ist. Aber es liegt in der Natur der Sache, dass der Verfasser dieses Werkes nicht zugleich der Darsteller seiner Vorzüge sein konnte. Ferner war Ibn Esra nicht der Mann, der die Methode seiner Auslegung in systematischer und wohlgeordneter Zusammenstellung seiner Principien zu beschreiben vermochte oder die Lust hatte. Ihm

---

[1] Ibn Esra citirt Onkelos (המתרגם ארמית, המתרגם) über dreissig Mal, meist um ihm beizupflichten. Fraglich ist, warum er zu Exodus 4, 22 (zweite Recension) bemerkt ודרך התרגום (בני בכורי) כדרך הדרש. Zu Leviticus 25, 55 citirt Ibn Esra das תרגום ירושלמי, zu Jesaia 19, 25 und 66, 11 das Prophetentargum.

[2] In שפה ברורה 11 b spricht sich Ibn Esra über das Targum fast wörtlich so aus, wie hier in der Einleitung. In Jesôd Môra sagt er kürzer: גם התרגום מועיל אף על פי שאיננו כלו על דרך פשט (c. I.).

[3] Die Unerschrockenheit Ibn Esra's hebt auch der unbekannte Verfasser des (unechten) Briefes von Maimûnî an seinen Sohn hervor: כי החכם הזה הנוכר לא היה מפחד משום אדם ולא היה נושא פנים לשום בריה.

genügte es, in dem Programme, welches er in der Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar aufstellte, an allen bis zu ihm aufgetretenen exegetischen Richtungen Kritik zu üben und seine eigene Richtung von jenen scharf abzugrenzen. Wir haben ihn im vorliegenden Versuche auf seinem kritischen Gange begleitet. Denselben fortzusetzen und Ibn Esra's Methode eingehenderer Prüfung zu unterziehen, wäre Sache einer besonderen Arbeit, die Ibn Esra's Exegese nicht nur in ihrem Gegensatze zu anderen Methoden, sondern auch nach ihren wesentlichen Merkmalen, ihren Resultaten, aber auch nach ihrer — von der Einleitung unberührt gelassenen — in den grammatisch-exegetischen Vorarbeiten der arabisch-spanischen Schule ruhenden Unterlage zu untersuchen hätte. In ihrer Werthschätzung aber dürfte natürlich nicht der Massstab an sie gelegt werden, welchen die in vieler Hinsicht über Ibn Esra hinausgegangene Exegese unserer Zeit geschaffen hat, sondern der aus den geschichtlichen Verhältnissen, unter denen seine Exegese entstand, sich ergebende. Soviel ist gewiss, auch die genaueste Untersuchung wird den Ruhm Ibn Esra's nicht schmälern können, einer der begabtesten und auch glücklichsten Arbeiter gewesen zu sein auf dem vieldurchwühlten und immer neue Arbeit erheischenden Gebiete der Bibelexegese.

ספר תשובות
דונש הלוי בן לברט
על
רבי סעדיה גאון

Kritik

des

Dunasch ben Labrat

über einzelne Stellen aus Saadia's arabischer Uebersetzung des A. T. und aus dessen grammatischen Schriften,

nach einem Codex des Professor's S. D. Luzzatto,

zum ersten Male herausgegeben und mit kritischen Anmerkungen versehen

von

Dr. Robert Schröter.

Erstes Heft (Text).

Breslau 1866.
Schletter'sche Buchhandlung (H. Skutsch).

Dem Andenken

des am 21. Januar 1861 verstorbenen

Herrn Dr. Hinrich Middeldorpf,

weiland Ober-Consistorialrathes und ordentlichen Professors der Theologie zu Breslau,

gewidmet

aus

Liebe und Hochachtung

von

seinem dankbaren Schüler,

dem Herausgeber.

Vorrede.

Wenn ich es unternommen habe, die von Dunasch ben Labrat über einzelne Stellen aus Saadia's arabischer Uebersetzung des A. T. und aus dessen grammatischen Schriften abgefassten Kritiken zu veröffentlichen, aus denen schon Herr Dr. Geiger in Moses ben Maimon. Studien p. 41 und in Urschrift und Uebersetzungen p. 458. 461 einige Stellen mitgetheilt hat, so bedarf dies Unternehmen gewiss keiner besondern Rechtfertigung. Denn abgesehen davon, dass uns in dieser Schrift einiges für die hebräische Grammatik, wie für die Erklärung des A. T. Nutzbare geboten wird, gewährt sie ein ganz besonderes Interesse für die Geschichte der alttestamentlichen Exegese dadurch, dass sie mit eine der ersten Arbeiten ist, welche ein Zeugniss ablegt von dem Umschwunge, der im 10. Jahrhunderte auch innerhalb des rabbanitischen Judenthums, zunächst von Spanien und Nordafrika, in der Interpretation des A. T. angebahnt und begründet wurde. Man fing nehmlich an die Sprache wissenschaftlich zu behandeln und nach dem Wortsinne zu erklären, nicht mehr so ängstlich besorgt um die Uebereinstimmung mit der Tradition und mit den herrschenden philosophischen Ansichten.

Dunasch ben Labrat Levita, oder wie er nach seinem hebräischen Namen hiess, Adonim, lebte um die Mitte des 10. Jahrh. in Fez und hat ausser vorliegender Schrift, so viel uns bekannt ist, nur noch eine Kritik des von Menahem ben

Saruck*) verfassten hebr. Lexikons zum A. T. geschrieben, welche Filipowski unter dem Titel: Criticae vocum recensiones Dunasch ben Librat, Levitae, saeculo decimo compositae, oder auch: ספר תשובות דונש בן לברט Lond. 1855, herausgegeben hat. Diese Schriften aber zeigen, dass er seinen Zeitgenossen in der hebr. Grammatik, wie in dem Verständniss des A. T. nicht nur ebenbürtig war, sondern sie auch oft an richtigerer und besserer Einsicht übertraf.

Bei der Herausgabe des Textes der von Dunasch verfassten Kritik einzelner Stellen aus Saadia's arabischer Uebersetzung des A. T., wie aus dessen grammatischen Schriften habe ich eine Abschrift benützt, die Herr Sam. Dav. Luzzatto, der am 29. Septbr. v. J. leider zu früh für die Wissenschaft gestorben ist, selbst aus dem codex, den er besass, gefertigt hatte. Er hatte diesen codex, der einzige, so viel bekannt ist, welcher die vorliegende Schrift enthält, von Samuel dalla Volta gekauft; cf. S. D. Luzzatto's Bibliotheca oder בית האוצר p. 11. a., und ihn im vorigen Jahre dem Brittischen Museum zu London überlassen. Die Abschrift aber sendete S. D. Luzzatto vor mehreren Jahren an Herrn Dr. Geiger, der mir dieselbe nicht nur zur Bearbeitung und Herausgabe gütigst überliess, sondern mich auch, wofür ich ihm hiermit öffentlich meinen Dank abstatte, mit seinem belehrenden Rathe bei dieser schwierigen Arbeit unverdrossen unterstützte.

Der codex selbst ist, wie mir S. D. Luzzatto brieflich mitgetheilt hat, octav, von Pergament und in der sogenannten Raschischrift geschrieben. Er enthält das hebr. Lexikon von Menahem ben Saruck, die Kritik desselben von Dunasch und die vorliegende Schrift. Am Anfange defect, beginnt das

---

*) Lexicon linguae hebraicae et chaldaicae ad scripturas sacras explicandas a Menahem ben Saruck compositum ed. H. Filipowski. Lond. 1854. 8. —

Lexikon erst mit dem Artikel נף und umfasst 133 Blätter. Auf dem 133. Blatte findet sich die Nachschrift:

ותשלם מחברת

ח׳ו

שנת התנא נגמר

בסיוע ברא כל במאמר ·

„Es ist beendigt der Buchstabe ח. Im Jahre 4851 (1091 n. Chr.) wurde (es die Abschrift des Lexikons) mit Hülfe dessen vollendet, der Alles durch das Wort geschaffen hat." Die folgende Kritik des Menahem'schen Lexikons von Dunasch umfasst 69, endlich das vorliegende Schriftchen 24 Blätter. Die Zahl der Linien auf jeder Seite ist 23, 24 und 25. Uebrigens ist die Schrift des letzten Werkchens, obwohl sie derselben Hand anzugehören scheint, dünner und kleiner, als die der beiden andern, was nach Prof. Luzzatto's Ansicht daher rührt, dass der Abschreiber, um Pergament zu sparen, dieselbe mit einer feinern Feder copirt hat. Demnach wäre der codex, aus welcher die vorliegende Schrift veröffentlicht wird, ein verhältnissmässig sehr alter. Während nun Professor Luzzatto die Handschrift hinsichtlich des Menahem'schen Lexikon's und der zu demselben von Dunasch verfassten Kritik für sehr correct erklärt, kann dies von der dritten Schrift des codex, wenigstens was den letzten Theil anlangt, nicht behauptet werden; denn hier kommen Textesverderbnisse der verschiedensten Art vor. Da finden wir, abgesehen von einer ziemlichen Zahl fehlerhafter Worte, Zusammengehöriges weit von einander getrennt und den Zusammenhang durch, fremdartige Bemerkungen unterbrochen, wie Nr. 98. cf. Anm. 2. Nr. 115 Nr. 119 u. a.; ferner treffen wir Bemerkungen, aus denen nicht erhellt, ob sie dem Saadias oder Dunasch angehören, Nr. 94 132. 162. 175 u. a., oder es sind Bibelstellen aufgeführt ohne jede

Angabe ihres Zweckes Nr. 75. 85. 86. 135. 137. u. a. Auch wird derselbe Gegenstand einige Male an 2 verschiedenen Stellen besprochen, wenn auch das eine mal genauer und ausführlicher. Nr. 47 u. 172; Nr. 57 u. 173. u. a.

Diese Verworrenheit und Lückenhaftigkeit rührt nach meiner Ansicht daher, dass wir hier nur den ersten Entwurf, gewissermassen das Brouillon des Dunasch mit einer nur erst theilweise fertigen Ausarbeitung des Gegenstandes vor uns haben. Dunasch nehmlich mochte die arab. Uebersetzung von Saadias durchgenommen und die Stellen, bei welchen er etwas zu bemerken fand, auf Blätter notirt haben, eine Annahme, deren Wahrscheinlichkeit sich namentlich noch aus Nr. 73 — 77; Nr. 81 — 83 und Nr. 175 — 190 sehr deutlich erkennen lässt. Auf diese Notizen gestützt, scheint er die Ausarbeitung begonnen, während derselben aber am Rande bald kürzere bald längere Bemerkungen, so wie auch noch einzelne Stellen, an denen er etwas zu erinnern fand, aufgezeichnet zu haben, um später das Angemerkte an den geeigneten Orten nachzutragen. Dies unterblieb jedoch, weil die Ausarbeitung selbst nicht vollendet wurde, was vielleicht daher kam, dass Dunasch seine kritischen Studien dem unterdessen erschienenen hebr. Lexikon des Menahem zuwendete. Die obige Ansicht übrigens, wonach das Werk nicht vollständig ausgearbeitet uns vorliegt, dürfte auch durch den Umstand unterstützt werden, dass der Schrift ein Anfang fehlt, während sich dieser bei der Kritik des Menahem'schen Lexikons findet. Zwar lesen wir zu Anfang einige einleitende Worte, — ich habe sie durch grössern Druck auszeichnen lassen — in denen gesagt ist, von wem die Schrift verfasst sei und was für einen Zweck sie habe; allein diese Worte können von Dunasch nicht herrühren, obgleich sie Aben-Esra in Sephat Jether ed. Lippmann p. 1 a u. b. für ächt hält, wenn er jenen tadelt, dass er פתרון und פתר, was in der Schrift nur vom

Auslegen des Traumes gebraucht werde, in der Bedeutung des Erklärens der Schriftworte anwende, wofür פֵּירֵשׁ und בֵּיאֵר die richtigen Ausdrücke wären. Denn sollten jene Worte von Dunasch herrühren, so dürfte vor allen Dingen hinter dessen Namen nicht מר׳ (מָרִינוּ „unser Herr“) folgen. Auserdem aber verrathen die Worte sehr leicht, dass sie nur hinzugefügt sind, um dem Werke einen Anfang zu geben, während Dunasch gewiss sich entschuldigt hätte, dass er einen Mann wie Saadias, der so grosse Verdienste um die Wissenschaft und das Judenthum hatte, hier zu tadeln wage.

Endlich wird auch unsere Ansicht, dass wir die vorliegende Schrift unvollendet vor uns haben, durch die ursprüngliche Anordnung derselben, welche sich aus dem ersten Theile noch erkennen lässt, bestätigt. Dieselbe sollte, wie die Kritik des Menahem'schen Lexikons alphabetisch geordnet werden; denn Nr. 1 — 5 betreffen Stellen aus der Uebersetzung des Saadias, bei denen dieser in der Erklärung eines Wortes geirrt hatte, welches unter den Buchstaben א gehört; Nr. 6 ist grammatischen, Nr. 7 allgemeinen Inhalts; Nr. 8 — 11 beziehen sich auf den Buchstaben ב, Nr. 12 — 14 auf den Buchstaben ג, Nr. 15 — 18 auf den Buchstaben ד, Nr. 19. 20 auf den Buchst. ה, Nr. 21 — 24 gehören dem Buchst. ז, Nr. 25 — 28 u. 30 dem Buchst. ח, Nr. 31 dem Buchst. ע, Nr. 32. 33 dem Buchst. ט, Nr. 34 — 38 dem Buchst. י, Nr. 39 — 41 dem Buchst. כ, Nr. 42 — 45 dem Buchst. ל, Nr. 46 — 48 dem Buchst. מ, Nr. 49 — 53 dem Buchst. א, Nr. 54 dem Buchst. ס, Nr. 55 — 58 dem Buchst. ר, Nr. 59 — 67 gehören dem Buchst. ש an. — Von hier an ist nun die alphabetische Ordnung gänzlich aufgehoben. Nachdem Dunasch seine Handschrift in diesem unvollkommenen Zustande zurückgelassen, was auch die Veranlassung gewesen zu sein scheint, dass die Schrift von späteren jüdischen Exegeten ausser Aben-Esra im Sophat Jether sich fast gar nicht benützt und erwähnt

findet, kam dieselbe, vermuthlich in einzelnen Blättern, in die Hände der Abschreiber, welche sie weder gründlich durcharbeiteten noch sichteten und ordneten, wesshalb die am Rande befindlichen Notizen nicht den passenden Platz erhielten und völlig Ausgearbeitetes und nicht Bearbeitetes von einander ungetrennt blieben; ja es mögen selbst noch Randbemerkungen von Abschreibern hinzugefügt worden sein, welche später auch ihre Stelle im Texte einnahmen. So ist denn der Text in einen Zustand der Verworrenheit gerathen, dass ihm wohl fast keiner darin gleich kommt.

Uebrigens wird diese Verderbniss des Textes unsrer Schrift schon von Aben-Esra beklagt. In seiner Schrift Sephat Jether, welche er zur Widerlegung des Dunasch und zur Rechtfertigung des Saadias schrieb, und die zuerst von Bislichis Presburg 1838. 8., alsdann mit einem hebräisch geschriebenen commentare und einer Einleitung von Lippmann Frankfurt a/M 1843. 8 herausgegeben wurde, sagt er am Ende (nach der Ausgabe von Lippmann p. 34 b.) folgendes:

"זה ספר התשובות שהשיב ר"א, מצאתיו בארץ מצרים והיו בו טעיות סופר הרבה, כי מנהג מחברינו במקומות האלה, שלא יבדקו ס' (ספר) הנכתב מהספר, והנה הסופר הראשון טעה, ויוסיף השני על חטאת הראשון פשע, עד שלא יוכל אדם להנצל משיבושי הספר„ d. h. Dieses Buch der Erwiederungen, welches Rabbi Adonim verfasst hat, habe ich im Lande Egypten gefunden. Dasselbe enthält viele Versehen des Abschreibers, denn unsre Abschreiber in jenen Gegenden pflegen die von dem Original abgeschriebene copie nicht genau durchzusehen. Hat daher der erste Abschreiber Versehen gemacht, so fügt der zweite zu den ersten Versehen noch Fehler hinzu, so dass sich kein Mensch vor den Verderbnissen des Buches retten kann." So spricht also auch das gewichtige Zeugniss des kaum 2 Jahrhunderte späteren Aben-Esra dafür, dass die Verderbniss des Textes sehr alt sei. Allerdings vermag ich seiner Ansicht,

wonach alle Schuld davon die Abschreiber träfe, nicht beizutreten, sondern glaube, dass sie in der Hauptsache Dunasch selbst zuzuschreiben ist.

Trotzdem habe ich es für rathsam gehalten, den codex genau abdrucken zu lassen, wie er mir vorliegt; ja selbst solche Sätze, welche unzweifelhaft nicht am rechten Orte stehen und den Zusammenhang stören, habe ich nicht entfernt; sie aber durch kleinern Druck auszeichnen lassen. Dagegen habe ich in den Anmerkungen nicht blos immer genau angegeben, wo Versetzungen vorzunehmen seien, sondern auch zur Bequemlichkeit für den Leser die zu versetzenden Worte in den Anmerkungen auf der Seite, wo sie nach meiner Ansicht im Texte stehen müssten, noch einmal abdrucken lassen. Zur leichtern Uebersicht sind ferner die einzelnen Abschnitte von mir mit Zahlen versehen worden, was aber bei der Unordnung, so wie der Mangelhaftigkeit des Textes nicht immer bequem durchzuführen war.

Zu diesen Schwierigkeiten, welche dieser Text ohnehin schon für das Verständniss bietet, komt noch eine ungelenke, schwerfällige, harte und dunkle Sprache, cf. Nr. 102; 120 u. a. wobei auch die grammatische Genauigkeit besonders in Bezug auf genus und numerus oft verletzt ist. Einigermassen lässt sich dies wohl dadurch entschuldigen, dass Dunasch mit einer der ersten war, welcher, nachdem die Juden lange Zeit in der arabischen Sprache ihre gelehrten Arbeiten geschrieben hatten, sich dazu der hebräischen bediente.

Nicht unterlassen will ich es, hier auch auf einige eigenthümliche Worte aufmerksam zu machen. Dunasch bezeichnet in dieser Schrift verbum durch מעשה, wofür er in der Kritik des Menahem'shen Lexikons immer פֹּעַל schreibt. Neben מעשה aber findet sich eben so oft in derselben Bedeutung מעש gebraucht, wie auch für עֲשָׂה עֲשׂ vorkommt. — Ferner wird der Buchstabe ב בֵּי genannt, statt wie sonst בֵּית. — Mann könnte allerdings annehmen, dass מעש, wie עש und בֵּי ursprünglich abgekürzt

geschrieben waren 'מעש 'עש, 'בֵּ und dass das Abkürzungszeichen durch ein Versehen weggefallen ist. Allein da מעש sich häufig findet, das Abkürzungszeichen auch sonst regelmässig im codex gesetzt ist, so glaube ich wenigstens von dieser Form, dass Dunasch sie neben מעשה gebildet hat, zumal sie auch sonst, allerdings nur bei Dichtern des Piut, vorkommt. So sagt Kalir im מוסף des ersten Tages ראש השנה: אֵין לְבַקֵּר וְלִמְצֹא מַעַשׂ.

Ebenso bin ich der Ansicht, dass Dunasch den Buchstaben ב mit 'בֵּ anstatt בֵּית bezeichnet hat, wohl veranlasst dadurch, dass im Chaldäischen anstatt בֵּית „Haus" auch 'בֵּ gesagt wird.

Endlich hebe ich noch einige eigenthümliche Schreibweisen des codex hervor. Beständig nehmlich ist אפעלפי als ein Wort geschrieben, während es sonst in 3 Worte getrennt אף על פי vorkommt; dann ist שֶׁל, welches sonst immer von dem substantiv, vor dem es steht, gesondert wird, mit diesem in ein Wort zusammengezogen, was übrigens die ältere Schreibweise gewesen zu sein scheint, cf. Geiger: Lehrbuch zur Sprache der Mischnah p. 38. Der Name יהוה ferner ist im codex oft durch ,י, bezeichnet, was, da dafür die Lettern fehlten, im Drucke durch יי wiedergegeben worden ist. Auch sind in der Vocalisation Patach und Kamez, Zere und Segol sehr häufig mit einander verwechselt worden, so dass oft Patach oder Segol stehen, wo Kamez oder Zere gesetzt sein sollten und umgekehrt. Es hat dies wohl seinen Grund in der gleichen Aussprache dieser Vocale bei Spaniern und Nordafrikanern. Nächstdem fehlen in den vollständig vocalisirten Worten fast immer das Dagesch forte und das Dagesch lene, wo sie regelrecht hätten stehen müssen, was daher kommen mag, dass es dem Punctator genügte, die betreffende Form durch Vocale kenntlich gemacht zu haben. Ausserdem herrscht hinsichtlich der vollen und defectiven Schreibart keine Consequenz in der Handschrift; denn bald ist dasselbe Wort defectiv, bald plene geschrieben; auch in der Bezeichnung von י und ו als conso-

nanten durch יי und וו herrscht Verschiedenheit, und wir treffen בִּנְיָן neben בִּנְיָן; עִנְיָן neben עִנְיָן an. Bei der Citation von A. T. Stellen kommt es bisweilen vor, dass nicht immer die ganze Stelle wiedergegeben ist, sondern nach den Anfangsworten werden mit Auslassung mehrerer Worte bald die angeführt, auf welche es ankommt, cf. Nr. 112 (Deut. 20, 20) u. a.

So übergebe ich denn diesen Text hiermit der Oeffentlichkeit, dem ich mit Gottes Hülfe bald die Einleitung, eine Uebersetzung und Erklärung, welche schon ausgearbeitet sind, folgen lassen werde. Möge der geneigte Leser die vorliegende Arbeit mit Wohlwollen aufnehmen, bedenkend, dass die erste Ausgabe eines derartigen Textes unmöglich ohne alle Mängel sein kann.

Verzeichniss

der A. T. Stellen, welche in diesem Schriftchen behandelt werden.

Auflösung einiger in dem Texte öfters vorkommender Abkürzungen.

הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא ist הקב״ה

וְגוֹמַר „ וגו׳

זִכְרוֹנוֹ לִבְרָכָה „ ז״ל

זִכְרוֹנוֹ לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא „ זלה״ה

זֵכֶר צַדִּיק לִבְרָכָה „ זצ״ל

יְהוָֹה „ ה׳

יְהוָֹה „ יי׳

כְּדִכְתִיב „ כדכ׳

כְּלוֹמַר „ כלומ׳

מָרֵנוּ „ מ׳

נוחו עֵדֶן „ נ״ע

רַבֵּנוּ וּמָרֵנוּ „ רב׳ ומר׳

זה כתב מ' אדנים הלוי בר לבראט בתשובתו על רבי ומר' [1] סעדיה ראש [2] ביר' [3] יוסף אשר שגג בפתרון:

1 תחילה כי פתר ותשלח את אמתה (Exod. 2, 5) שפשטה אַמָּה שלה· וזה טעות מכמה פנים· תחילה כי אֲמָתָהּ רפי הוא· ואילו היה אַמָּה ממש כשפתר היה דגש אַמָּתָהּ כמות חֲמָּה*) חַמָּתָהּ וְחַמָּה יונתי תַמָּתִי (Cantic. 5, 2) מיכן נתברר כי אֲמָתָהּ כמות הנה אמתי בלהה (Genes. 30, 3) וביאור זה כי מתחילת הפרשה נאמר ונערתיה הלכות על שפת הואר [4] (Exod. 2, 5) והם אמהותיה וכשראתה התיבה שלחה אמתה אחת מהנה ולקחתה ולא יתכן לנו לפרשה בלתי כך ולא נאמר אמתה אמה ממש כי האַמָּה היא שֵׁם הנמדדת בזרוע כמו שתאמר זרת וטפח שהן שמות הנמדדין בהן ולא תמצא בכל המקרא כלה מלשון מדידה וישלח את אַמָּתו או את זרתו ולא את טפחו אלא וישלח ידו (Genes. 8, 9) וכמו וישלחו האנשים את ידם (Genes. 19, 10) ולא נאמר אמתם ולא זרתם ולא טפחם ודע כי אם חשבנו אַמָּה כמו אֲמָתָהּ עשינו חַמָּה חֲמָתָהּ ויונתי תמתי (Cant. 5, 2) תֲמָתִי וזה הוא חרבן לשון העברית חלילה לנו מלפרוץ בפתרון מילה אחת מדברי אלים [5] חיים לריק מבלי דין ודיקדוק ושיקול כל מילה שלא נהא עגושין· חילוף הזריזים המדקדקין את דבריהן והן זכאין:

2 ועוד פתר כַּאֲהָלִים נטע יי' (Numeri 24, 6) אֳהָלִים כמו אֹהֶל וטעות גדולה היא זו ואילו היה אֹהֶל ממש כשפתר אז היתה האלף קמוצה ואינה אלא פתוחה כגון נפתי משכבי מור אהלים וקנמון· (Prov. 7, 17) ודע כי הקמץ והפתח הכר גדול הן כי חֳדָשִׁים קמץ חדש ממש וַחֲדָשִׁים פתח לשון חידוש· אֳנִיָּה קמץ ספינה אֲנִיָּה לשון אנינות וַחֲרָבוֹת קמץ לשון חרבן וְחֲרָבוֹת פתח ריבוי חרב וכיוצא בהן הרבה שמפרישין בין הקמץ ובין הפתח· הבן ולמוד:

3 ועוד [6] פתר בפתרון ספר ישעיה נשים באות מאירות אותה (Jes. 27, 11) כי הוא מלשון בצירה מן לשון המשנה בששנו רבותינו

---

1) d. h. רַבֵּנוּ ומוֹרֵנוּ 2) Nach ראש fehlt הישיבה 3) lies בן ר' (בֶּן־רַבִּי) 4) In uns. gebräuchl. Ausg. steht עַל־יַד הַיְאֹר; aber nach dem vetus Testam. ed. Kennikott findet sich in codex 136. 200 dafür auch עַל שְׂפַת הַיְאֹר 5) lies אלהים 6) Vergl. zu diesem Abschnitte criticae vocum recensiones Donasch ben Librat, quae pertinent ad Lexicon Hebraicum a Menahem ben Saruk conscriptum ed. a H. Filipowski pag. 45. *) חַמָּה

מלוא האוֶרה וסלו (Mischna Schebiith 1, 2) וגם כי*) וזה טעות גדולה לפי שֶׁאוֹרֶה במשקל אוֹפֶה (Genes. 40, 17) וראוי להיות לשון רבים הזכרים אורין אופין והנקבות אופות אורות לא מאירות ואומר אוֹרֶה אוֹרֶה ואוֹפֶה אוֹפֶה וארוה כל עוברי דרך (Ps. 80, 13) כגון ואפוה מיכן אמר ביבש קצירה תשברנה (Jes. 27, 11) ופירושו כשיבשו שריגיה תשבר כגון תשלח קציריה עד ים (Psalm 80, 12) ופירוש נשים באות מאירות מבערות אותה וּבִנְיַן מאירות מן אור שאומר הפסוק אשר אור לו בציון (Jes. 31, 9) וממנו ולא תאירו מזבחי חנם (Maleachi 1, 10) לא תכניסו האש במזבחי לפי שהמזבח לא היה מוכן לאור ולא למנורה אבל היה מוכו לאור שהוא האש ואין לבצירה בפרשה זו מָבוֹא לפי שיבשו שריגיה ואין מה לעשות בה כי אם לבער באש כְּשֶׁאָמַרְנוּ [1] הבן ולמוד:

4 וגם פירש כי מנעורי גדלני כְאָב (Job 31, 18) כמו כְאָב שהוא חולי ואינו כן בלתי כאב כמשמעו וזה הוראת איוב. להקב"ה [2] על רוב חסדיו כי מקטנותו גְּדֵלוֹ [3] כאָב וכן אמרו רבותינו כי איוב גדל [4] וכן אמר אף על יתום תפילו (Iob 6, 27) ואם עשה כאָב כמות כאב ראוי לו לומר בוֹאֵב [5] זאֵב ובשאַר [6] שאֵר וּבבאר באֵר ורבים כאלה וזה הרבן הלשון חלילה לנו לפתור דבר שיובילנו להפר נקודה אחת מלשון הקדש שבו יזמרוהו אלינו [7] המלאכים בשמים וישראל בארץ· הזהר בני ואל תפרוץ בפתרון הרבה פרץ:

5 ופירש למה תרדפוני כמו אֵל (Iob 19, 22) כמות אלה שהוא לשון חול כמו הערים האל (Deut. 19, 11) וצריך אתה לידע כי לא היה בדַבֵּר איוב לחבירין אדם זולתם שיאמר עליהם כמו אלה ואינו אלא לשון קדש לפי שאמר איוב לפני הקב"ה העלה נדף תערץ וגו' (Iob 13, 25) המקום יסלח לו ולנו ולכל ישראל· כי אין בעולם מי שינקה מן השגג והשלי· בני לא תשבע מן החקירות· כי החסד בקְצִירוּת:

6 ועוד [8] אמר מ' ר' סעדיה זצ"ל לעינין [9] כב' אותיות שהן עיקר המילין לכל לשון הקדש כי יא' מהם תשמש בתחילת התיבות ובתוכם ובסופם

1) כְּשֶׁאָמַרְנוּ 2) d. h. לְהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא 3) גִּדְּלוֹ 4) Der Zusammenhang und besonders das folgende Citat empfiehlt, für גדל, was hier keinen Sinn giebt, יָתוֹם zu lesen; jedoch habe ich keinen solchen Ausspruch bei den alten jüdischen Lehrern gefunden. 5) בְּזְאֵב 6) בִּשְׁאָר 7) lies לאלהינו oder אלהינו 8) Vergl. criticae voc recens. ed. a Filipowski p. 5 und 9. 9) לענין *) כי scheint überflüssig.

תעשה מסורתם איהן בשלום כה והיא האחרות לא תשמש ולא תרכב על זולתה בלתי היא מורכבת ועשה מסרתם טח ספר גוע צדק וכאשר עיינתים והנה הם חילוף מה שאמר לפי שהם יג אותיות מהם שתשמש בתחילת המילות ובתוכם ובסופם ועשיתי לה סימן ארניה שלו כחם טב לפי שהוצאתי מן היא שאמרן הוא שלא תשמש שתי אותיות והם דט נֲהָדָה הכל יג כשחקקתי ונשתיירו האותיות שלא ישמשו ט ועשיתי להן סימן חג קץ ספר עז ואני אפרש היאך תשמש הד ט לפי שהיא משמשת בתוך המלות כאמרך מן זמן הזדמנתון. (Dan. 2, 9. Keri) ועוד מזדהרין מן נוהר. ומזדקקן מן מזקק ומזדחלין מן זחלתי ושימוש הטת עם הצד כמו נצטדק (Gen. 44, 16) מן צדק. ויצטירו מן ציר ונצטרע מן צרעת ומצטער מן צער ומצטרף מן צרף ורבים כאלה אשר זכרתי בשימוש הדט בתוך התיבות עם הז והץ בלשון העברי והכשדי כן תשמש בלשון ההגרי הרבה מה שאי אפשר לְזָכְרָם מיכן נתברר שהאותיות המשמשות יג ושאינם משמשות ט. ולפי שבחרתי הקיצור הנחתי פירושן לנסחה השנית להרחיב פירושו כדי ליהנות בו כל התלמידים הבן ולמד ואם לא תלמד התבונן [1]

7 ועוד אמר זצ"ל בזו הפרשה דבר גדול מאד חילוף לכל החכמים בפתרונו לפי שפתר דברי הקב"ה לאבינו אברהם קחה לי עגלה משולשת וגו' ויקח לו את כל אלה (Genes. 15, 9—11) ועשה וירד העיט ויורד העיט. הוא תד ונחל ששחט עם האיל והעז והעגלה ואמר כי אחר שחיטתה וניתוחה הֶחְיָה [2] והיה אות שהאמין בה אבינו אברהם שבניו יוצאין מתחת שעבוד מצרים לחירות עולם וכי יצאו ברכוש גדול ועוד אמר כי אילולי לא הֶחְיָה הקב"ה אחר שחיטתה וניתוחה באי זו אות היה מאמין שיעשה מה שנשא [3] לו ונשיב ונאמר כי ירידת האש מן השמים ושריפתה לקרבנו היא האות הגדולה ואין אנו צריכין לחבר ולגבב בפתרון פרשה זו מה שלא אמר אחד מן החכמים כמותו היטיב קריאתך בפרשה זו אז יתברר לך טעות פתרונו ואילו חיו אותן העופות השחוטות המנותחות לא היה אומר והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה (Genes. 15, 17) התבונן בני בפשרים. כי ערום תערים:

8 ופירש נבעו מצפוניו (Ob. 1, 6) מן לשון המשנה ואמר כי הם ע' מילה שלא ימצא דומיהן במקרא בלתי מלשון המשנה שקורין לרועה

[1]) Viell. לא תתבונן [2]) Der Punkt unter ה ist Mappik, welches auch in andern Hdschr. sich bisweilen auf diese Art bezeichnet findet. [3]) lies שנשבע.

מבעה (¹ ונשיבהו ונאמר כי אין זכר לרעִיָה בפסוק זה כל עיקר כי אמר איך נחפשו גנזי עשו ויבקשו מצפוניו ואיך יהיו המצפונים ברעִיָה אלא אם יחקר עליהם וידרשם כמות אם תבעיון בעיו (Jes. 21, 12) שפתרונו אם הייתם מבקשים בקשו והרעיה בעשבי הארץ ותנובה · הבן כני בתשובה :

9 ועוד פירש תעלים לעתות בצרה (Ps. 10, 1) מלשון צרה עשה הב׳ טפילה והוא מיסוד המילה כמו על דברי הבצרות (Jerem. 14, 1) ובשנת בצרת (Jerem. 17, 8) שהם כלם לשון בצרות · הבן בני והזהר מן הטעות :

10 ופירש בקרת תהיה (Lev. 19, 20) לוקה וכן פירש ביקרותיך (Ps. 45, 10) ותמה גדול יש בזה היאך יתכן לבשר נביא יי׳ שמצפין ישראל לבנות הלוקות וביקרותיך אינו דומה לבקרת לפי שהיוד הוא מיסוד המילה ופתרונו בנות מלכות היקרות מיקרותיך (² מן לשון יקר וכבוד היהודיות נצבות לימינך בכתם אופיר· הבן ולמד והסתכל מי החוטא ומי המוצא: (³

11 ופירש כבי למואב יזעק בריחיה עד צוער (Jes. 15, 5) בורחים שבורחין ממנה ואילו נתכן מה שאמר היה לנו לעשות בורחים ובריחים אחת ואין אחת מוצא בריחים כמו בורחים כלל ופתרונו כמו בריחי המשכן כלומר כי בריחי שערי כרכיה חן בוכין עליה שביון שהזכיר הבריחים לא נצרך להזכיר כרכים כדכתיב בריח ודלתים אין להם (Ezech. 38, 11) והוא שאמר בסוף הפסוק בכי (⁴ וזעקת שבר יעוערו (Jes. 15, 5) כלומר שבר בריחיה כדכתיב אבד, ושבר בריחיה (Threni 2, 9) התבונן בני בשפת הקדש למצחצחיה · ונוסה ממעלגיה ומנחתיה:

12 ופירש לגאיונים (Ps. 123, 4) מילה אחת והן שתי תיבות ואמר

---

[1]) Vergl. die 70 Worte des Saadias in Dr. Geigers Wissenschaftl. Zeitschrift V p. 319 und in Dukes Beiträgen zur Geschichte der ältesten Auslegung II. p. 112 Nr. 35 und Mischna Baba kamma I, 1. [2]) lies בִּיקְרוֹתֶיךָ. [3]) Vgl. zu № 10. № 36. [4]) Für בכי, was hier überflüssig ist, muß, glaube ich, כי gelesen werden, so daß mit diesem Worte schon das folgende Citat beginnt; דרך חרנים aber, was in jener Stelle nach dem Worte כי sich findet, ist aus Versehen, oder weil es für die hier behandelte Sache ohne Bedeutung war, weggelassen worden.

כי היא מלשון המשנה והתלמוד שקורין למחנה לגיון¹) והרבה לגיונים ואינו כשאמר וזה טעות גדולה לפי שלגאי יונים שתי תיבות נפרדות גאי מן גאה וגאה·²) (Exod. 15, 1. 21) ויונים מן לא תונו . (Levit. 19, 33) ופתרונו כי הרבה שבעה נפשינו מלעג השאננים ומבוז הגאים היונים כמו חרב היונה לשון אונאה חבן ולמד :

13 ועוד פירש גנובתי יום (Genes. 31, 39) עמלתי מן לשון עמל ויגיעה והביא ראיה מן גנבתו סופה (Iob 21, 18) ואילו כולם לשון גניבה הן ואינם לשון עמל כל עיקר וכיון שפירש גנובתי כמות עשיתי ראוי לו לעשות כל פעולתי פעלתי ויעשה חרובתי חרבתי ושכובתי שכבתי ורכובתי רכבתי ארוכתי ארכתי אכולתי אכלתי סבולתי סבלתי שמורתי שמרתי ובפתרונו גנובתי עשיתי החריב לשון העברי · ואני אמרתי בפתרונה כי היוד יתירה היא בה כמו מלאתי משפט (Jes. 1, 21) ויהיה פתרון גנובתי הגנובה מן היום ומן הלילה לפי שיעקב אבינו אִשֵׁר את עצמו בשמירה ואמר ללבן כי אני לא איבדתי לך כלום דבר ואם אבד כלום בין גנובת יום וגנובת לילה שימרתי לפי ששימרתי צאנך שימור גמור ולא נגנב לי כלום לא יום ולא לילה :

14 ועוד פתר בְּגָד³) (Genes. 30, 11) בא הַהֲגִיד ונתברר· וכיון שעשה הגיד מן גד ראוי לו לעשות מן יציל לשון הצלה צַל וכן מן יפיל פַּל ומן יכיד כָּר ומן ידיד דָּד ומן יצית צָת ומן יסית סָת ולא יעבור מן הפירוש הזה בלשון העברים קל וחומר לדברי הקב"ה ושאמר שבא הדבר ונתברר לא נודע שבישר לאה אחד בעולם בגד בנה עד שאמרה היא בא הדבר ונתברר ואין לבשורה בפרשה זו עסק הבן :

15 ועוד פתר אֲדַדֵּם עד בית אלהים (Ps. 42, 5) מלשון דידוי והביא לו דומה מן המשנה והאשה מדדה את בנה (Mischna Schabb. 18, 2) (fol. 128 b) וזה טעות והראוי להוות מדדה אֲדַדֵּם ולא אֲדַדֵּם⁴) והאמת בפתרון תיבה זו אדמם לשון דמימה מן דם⁵) לי׳ (Ps. 37, 7) והאות הזו נתכפלה בתחילת התיבה ותתכפל בסופה באדמם ודממה ויש לנו כמו המילה הזאת הרבה שתתכפל בתחילתה ותתכפל בסופה כמו טוטפות

---

¹) Vergl. die 70 W. des Saadias in Dr. Geigers W. Zeitschr. V. p. 322. und in Dukes Beiträgen II. p. 115 № 85; Thalm. B. Beracoth 32 b Vajikra rabba cap. 30. ²) lies גאה גאוה ³) Fehlerhafte Accentuation statt בָּגָד ⁴) אֲדַדֵּם ⁵) In uns. gebräuchl. Ausg. דום; aber דם in vielen codd. Kennik.

(Exod. 13, 16) וטפוף (Jes. 3, 16) נכפלת בתחילתה ותתכפל בסופה ועיקרה אל יטיפו [1] יטיפון (Micha 2, 6) וכן יעוערו (vgl. Jes. 15, 5) כמו יעוררו (vgl. Cant. 2, 7) וכן בבל בלל :

16 ופירש ידבר עמים תחתנו [2] (Ps. 47, 4) יענה מן לשון עיני ועשאו יחידי בכל המקרא שאין לו דומה ויש לו דמיון הרבה כמו כעדר בתוך הדברו (Micha 2, 12) וכן אשימם דברות בים (1 reg. 5, 23) וכי הוא ידמה ללשון ארמי שמיתרגם ינהג ידבר לכן אומר בפירושו שהוא כמוהו כלומר ינהג עמים תחתנו כדכ׳ [3] ומלכיהם נהוגים· (Jes. 60, 11) השמר והסר מכספך סיגים :

17 ופירש כבוד אלהים הסתר דבר· (Prov. 25, 2) דבר שאין לו טעם וכבר עלי לכתבו בכתבי זה ואני אומר בפירושו אשר ירצנו כל איש שכל ובינה כבוד אלהים הסתר דבר עון הוא כאשר אמר הסתר פניך מחטאי (Ps. 51, 11) ודבר זה הוא מדברי עוונות ולפיכך אמר כבוד אלהים הסתר דבר דבר עון וכבוד מלכים חקר דבר דבר עון כי הקב״ה מכפר עון והוא כבודו וכבוד מלכים לחקור אחריה כי לא יוכלו לסלוח חטא*) ולישא עון אלא חוקרין אחריהן עד שנפרעין ברין על כל עון :

18 ואמר בפתרון ובל [4] אסוך נסכיהם מדם (Ps. 16, 4) כמות דיים כדכ׳ הלא [5] יגנבו דיים (Ob. 5) וכאשר צרף מדיים מדם ראוי לצרף מחיים מחם ולצרף מאיים מאם [6] ומשים משם ומעיים מעם:

19 ועוד [7] פירש על בקעם הרות הגלעד (Amos 1, 13) כמות הרים ואמר בכתב השבעים תיבה שעשה [8] כי חליים כגון חליות שבשדרה (Mischna Oholoth I, 8) והאחת חלית כדתנן חלית הבור והסלע [9] (M. Schabb. XI, 2) ואמר כי זה כמו שנה שנים ושנות כן הרים והרות כדכ׳ על בקעם הרות הגלעד ושאמר בחליים וחליות ושנים ושנות הוא אמת· אבל מה שאמר בהרים והרות טעות כי אין לנו במקרא הרות במקום הרים· ואני אומר בפתרון הרות הגלעד על בקעם בטני הנשים ההרות ודע בני כי בקיעת ההרים ולכידתה אינו רב לבני אדם אבל

---

[1]) Nach unſ. gebräuchl. Ausg. תטיפו [2]) In unſ. gebräuchl. Ausg. תחתינו; תחתנו aber auch in cod. 192. K. [3]) d. h. כדכתיב [4]) In unſ. gebräuchl. Ausg. בל [5]) In unſ. gebräuchl. Ausg. הלוא; aber viele codd. Kennik. haben auch הלא. [6]) מאם fehlt im mnscr. [7]) Vgl. crit. voc. rec. ed. Filipowski p. 33. [8]) ſiehe Dr. Geigers W. Zeitſchr. V. p. 319, Dukes Beitr. II p. 112. Nr. 39. [9]) in den Miſchna Ausgaben ſteht: חוליות הבור והסלע· (*חטא

בקיעת בטני הנשים ההרות גדול הוא ודע כי אמרו על פשעי פלוני כי הם נקמות כמו על שרפו עצמות מלך אדום (Amos 2, 1) ועל בקעם הרות הגלעד על בקיעת בטני ההרות מן הנשים ובירור זה שהן נשים דכ׳ ועולליהם (¹ ירטשו והריותיו יבקעו (Hos. 14, 1) ותוספת היוד כתוספת בוכות ואאמר *) בוכיות ופודות פוריות הומות הומיות ואותות אותיות וצופות צופיות:

20 ופתר יָעֹז בְּהַוָּתוֹ (Ps. 52, 9) בממונו ואמר כי הוא בזו הפרשה לשון נקבה ובזולתה זכר והוא הון היהיה כדבר הזה לדמות הותו להונו· ואני אומר כי הוא לשון רע כמות הוות תחשב לשונך (Ps. 52, 4) שהוא מזיק את הבריות ומלשין אותם תחת שהיו עושין צדקה לעניים מממונו השמר בני מן הפתרון:

21 ופתר זבדני אלהים אותי (Genes. 30, 20) מן לשון פיצה כמו יפוצו מעיינותיך חוצה (Prv. 5, 16) והחריב מילה משולשת שלימה ועשאה מסוכנת כמו זבת חלב ודבש ואין בין זבדני זבת תולדה כאשר אין בין הסום הבחור לעיר השבור ומילה זו פתרונה כמשמעה מן לשון הגרי זבדני אלהים אותי זבד טוב כלומר נתן לי מתנה טובה והוא מן זב (² כלומר שהיא זבה מרוב דבש וחלב כמות כי יזוב זוב דמה (Lev. 15, 25) וכגון זב עמקך (Jer. 49, 4) השמר בני מן פתרון כל מילה ואות ותיבה· ותזכה להשמר עד זקנה ושיבה:

22 ופתר זמת אולת חטאת ותועבת לאדם לץ (Prov. 24, 9) כי הזומה אולת וחטא והועבה לאדם ליצנות וטעה בפסוק זה ג׳ טעיות תחלה שאמר בזמת זמה ובאולה שטות ובלץ כמו לצן ואחר שינוי המילות הביא פטר שאין לו טעם ואני אפתרנו פתרון שרוצהו כל איש שכל ונבון והוא כי זמת האוילים בחטאת וכחשבת הלץ תועבה כאשר אמרו רבותינו ז״ל יוהר משהאיש רוצה לישא אשה רוצה להינשא (³ מיכן אמרו זמת והאוילים בחטאת ומחשבת הלץ בהועבה כל דבר מתועב פתרונו זמת כמו מזמה בקיום ההא וצירופו לאולת עשינו זמת מן זמות כמות זמותי נתקו (Iob 17, 11) שהוא לשון מזמה ומחשבתי נתקו ופתרתי ואולת כמות ואולת בידיה תהרסנו (Prov. 14, 1) ולא כמה שאמר הוא וזמת זו חברתו המקרא זמותי ובנין שני בזומה והמחשבה בתוספת מם והיא זמה מזמה וטעמן אחד כמו(⁴ סבה ומסבה מחתה חתת ויהי חתת

¹) In uns. gebräuchl. Ausg.: עלליהם; aber in vielen cdd. K.: עולליהם; ²) lies הזבת הוא מן זב. ³) Vgl. Thl. B. Iebamoth 113a Kethub. 86a Gittin 49b. ⁴) כמו steht 2 mal im mnscr. (* ואמר

אלהים · (Genes. 35, 5) ויש לנו חוץ מזו הדרך שמות רבות בנינה על מם ופעמים שתיזח כמות מצולה וצולה וכמו מעי מפלה סוכה ומסוכה בוזה ומבוזה:

23 ופתר ושממה כמהפכת זרים (Jes. 1, 7) מלשון זרם וזה לא יעבור בלשון לפי שדימהו לזרם מים וזרם ריבוץ[1] זרמים כמו כרם כרמים כתם כתמים צלם צלמים עלם עלמים תלם תלמים קסם קסמים גשם גשמים ואני אומר בפתרונו דבר אחר כמו וזרים לא יעברו בך[2] (Joel 4, 17) כלומר כמהפכת סדמה ועמרה ואדמה[3] וצבוים. (Deut. 29, 22) השמר בני בפתרון ההורה · ויהי לאל עליך מורא:

24 ועוד פתר ולא אמר איה אלוה עושי נותן זמירות בלילה (Job. 35, 10) עשה נותן זמירות בלילה שהוא הקב״ה שעשה את הכל והם מזמרין לו ואני אומר בו שהוא על המקצר ביראת אלהים ועוזב התפלה נאמר ולא אמר וגו׳ משמש לא בתחלה ובסוף ולא אמר איה אלוה עושי ולא נותן זמירות בלילה והדבר המוכיח שחייבין כל בני אדם לזמר להקב״ה כדכתיב זמרו אלהים זמרו וגו׳ (Ps. 47, 7):

25 ופירש ומלקחיה ומחתותיה· (Exod. 25, 38) כגון קח את המחתה· (Num. 17, 11) והיא שנותנין בה הקטרת על האש· ואין למנורה מחתה כל עיקר אבל היא למזבח כשאמר משה לאהרן קח את המחתה ותן עליה אש· (Num. 17, 11) ומחתה בכל מקום· המגרפה שגורפין בה הגחלים ונקראת מגמרת. ואם גורפין בה נקראת מגרפה· ולפיכך פתרתי מחתתיה שבמנורה· מגרפות שלוית גורף וחותה בה הזית · והמוכיח על זה שהוא הכלי שחותין בו · אומר הכתוב יחתך ויסחך · (Ps. 52, 7) ואם אמר אומר שהוא מן לשון נחתך על עמך · (Dan. 9, 24) השבנו אותו · אילו היה מן נחתך היה אומר יחתך (יֵחָתֵךְ)· ומיכן ידענו כי מחתה מן יחתך ולחתות. (Jes. 30, 14) ואין לפיחם[4] ולגחלים שם מחתה כל עיקר· לפי שאינה מגחלת ולא מפחמת מן פחם ולא מגמרת מן גומרין· וזה הפתרון בקהל סנהדרין:

26 ופירש מי כמוך חסין יה· (Ps. 89, 9) מי כמוך יורש הארץ ושעליה· ואמר כי הוא מן לשון ארמית מתרגום נוחל מחסין· ודע אחי כי לא ימצא פועל על משקל חסין בספרי המקרא כולה אלא מן השמות כמות מריא כפיר גביר דביר· ודע כי לא ידמה העברי לארמי והגרי אלא

---

[1] l. ריבוי oder קיבוץ. [2] lies nach uns. gebräuchl. Ausg. בה. [3] lies סרם ועמרה ארמה. [4] לְפֶחָם

אם לא נמצא לו דומה כלל· וזו המילה יש דמותה במקרא· וחסון הוא כאלונים· (Amos 2, 9) ואם אמר אומר למה לא היה חסון או חסון אמרנו לו כי השמות הבנויים ביוד הם יותר מן הבנויים בוו· לפי שמצינו אסיר יותר מן אסור ושכיר יותר מן שכור וסביב יותר מן סבוב ידיד יותר מן ידוד ונזיר מן[1] נזור ונזיד יותר מן נזוד ושריד יותר מן שרוד ופליט יותר[2] פלוט ומשיח יותר מן משוח ונסיך יותר מן נסוך ואסיף יותר מן אסוף ושעיר יותר מן שעור ופריץ יותר מן פרוץ וסרים יותר מן סרום וקציר יותר מן קצור וחריש יותר מן חרוש מיכן נאמר כי חסין יותר מן חסון ומשקל חסין כמו גביר ונאמר כי פירושו מי כמוך אמיץ כח:

27 ואמר בפתרון ויחרגו ממסגרותיהם· (Ps. 18, 46) שהוא מן לשון ארמית תרגום ומחדרים אימה· שהוא הרגת מותא· (Tharg. Onkel. zu Deut. 32, 25) ואינו כך· בלתי מן לשון ארמי תרגום פסח חגירא· (Th. Onk. Lev. 21, 18) ופתרון ויחרגו כמו ויחגרו מן התיבות הנהפכות כמו כבש וכשב· כלומר שנעשין חגרין מכבליהם הסגורים בהן:

28 ופירש ונפל בעצומיו חלכאים· (Ps. 10, 10) ויפלו ברשתותיו הדלים· ועשה שתי התיבות תיבה אחת ולא ימצא בכל המקרא חלכה שם דל כלל· ואפעלפי שאמרו רבים מן המחברים באחד מן חלכאים חלך לא יתכן אלא אילו היה חלכים. על משקל מלך מלכים ערך ערכים דרך דרכים· ואני אומר שהן שתים מלים ויפל ברשתותיו חיל הדלים והמבוקש מהם ממונם וחילם· ואמרו[3] כי כאים הם הדלים הסיר מהן נון· והמילה השלימה נכאים· ונכאי[4] לבב (Ps. 109, 16) הוסרה הנון מן נכאים כהוסרה כף מן כסותה· ואמר ובדם ענבים סותה· (Gen. 49, 11) התבונן בני והאל ירא בפתרון תורתו:

29 ופירש בז לדבר יחבל לו· (Prov. 13, 13) מי] בז לאיש יחבל לו. עשה הדבר איש. וסוף הפסוק מוכיח על תחילתו· באמרו וירא מצוה הוא ישולם· הירא מצות האל הוא ישלם· וכן בז לדבר אל הוא ישחת לו בתת לבו[5] כמו שִׁחֵת לו· (Deut 32, 5) ודומהו מן

---

[1]) lies ונזיד יותר מן. [2]) lies יותר מן. [3]) Ich glaube, daß וָאוֹמַר zu lesen ist. [4]) ונכאה muß es heißen. [5]) Vielleicht ist zu lesen: בתה לו גמולו.

המקרא לחבל עניים (Jes. 32, 7 Keri) הזהר בני וקח פתרוו ויוסיפו לך שנות חיים:

30 ופתר במתים חפשי (Ps. 88, 6) הייתי במתים למות שהוא חפשי. ואמר כי נקרא המות הפשי לפי שהיו לו כל הבריות עבדים ואנסם. ואני אומר כי המות אינו דבר שיקרא חפשי או עבד והפסוק שלפני במתים מוכיח. ואמרתי חפשי על הנביא בעצמו שנאמר נחשבתי עם יורדי בור וגו׳ (Ps. 88, 5) נעשיתי כאיש שאין בו כח עד שנהייתי במתים חפשי מעבודת אלהים ומכל מה שיעשוהו בני אדם מעבודת אלהים. ואמרנו שנעשה חפשי מכל דבר שאין עליו טורח כדכתיב קטן וגדול שם הוא ועבד חפשי מאדניו. (Iob 3, 19) וכן אמרו רבותינו בפירוש פסוק זה. [1] כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות הבן והתבונן:

31 ופתר ישמע אל ויענם. (Ps. 55, 20) ויעיד עליהם. עוד פתר אשר אין חליפות למו. (l. c.) אין להם ויתור. ואמר כי הוא לבדו בכל המקרא ואין כמהו. ואני אומר כי יענם לא יהכן להיות לשון עדות אלא עד שיצטרף עמה בי לפניה או לאחריה כמו לא תענה ברעך. (Exod. 20, 16) וכמו הנני ענו בי. (1. Sam. 12, 3) וכמו וענתה בי צדקתי. (Gen. 30, 33) וכן עמי מה עשיתי לך ומה הלאתיך ענה בי. (Mich. 6, 3) ויקם בי כחשי בפני יענה. (Iob 16, 8) ופתרונו ישמע אל מה שהן מפרסמין בו מן רשעים ויענם כמו עני (Deut. 24, 12) ויענך. (Deut 8, 3) ואשר אין חליפות למו. אין להן חילופין כרעה לטובה כמו לא יחליפנו. (Lev. 27 10):

32 ופתר והנה עלה זית טרף בפיה. (Gen. 8, 11) חתוך בפיה. עשה טָרף כמו טָרוּף. וזה מנכרין אותו בעלי הדיקדוק היעשה מכילה משקלה פָּעַל פָּעוּל [2] ואני אומר כי עָלֵה וּטָרָף [3] שני שמות הן לדבר אחד הן טרף אהד כמו טרפי צמחה (Ezech. 17, 9) והיא עלה אבל מכופל הוא בפסוק כמות הנה בשמים עדי ושהדי במרומים (Iob 16, 19) וכמו אז חלק עד שלל. (Jes. 33, 23) עד הוא שלל. ושלל הוא עד. ועדי הוא שהדי. כן טרף הוא עלה ועלה הוא טרף הבן והתבונן:

---

1) Vergl. Thalm. B. Schabbath 30 a, 151 b und Niddah 61 b.
2) פָּעַל פָּעוּל 3) עָלֶה וְטָרָף

33 ופתר את בן טבאל. (Jes. 7, 6) כי הוא בן רמליה בגימטריא·
מן אל כם · וכאשר הילפנו אותיות רמליה באותיות טבאל· לא נתכן · [1]
אלא רמליה יתכן להיות כן אילו היה טבאשע · הבן ולא תשמע
פתרון אלא על המשקל והדקדוק:

34 ועוד אמר בפתרון ותשבו בקדש ימים רבים כימים אשר
ישבתם · (Deut. 1, 46) כנגד ישיבתכם כולה · וזו היה טעות גדולה
על אמרו כי ישבתם בקדש ככל אשר ישבתם מעת צאתכם ממצרים
עד בואם [2] לקדש · ואשר ישבו בצאתם ממצרים עד בואם לקדש
שנה אחת וישבו בקדש יח [3] שנה · ואילו ישבו מעת צאת ממצרים
עד באם לקדש יח [3] שנה והוצרכה לישיבתם בקדש ובצאתם
מקדש עד שיעברו נחל זרד והיה הכל נו' [3] שנה ולא
ישבו מעת צאת לנחל זרד אלא לט שנה · וביאור זה מדכתיב
והימים אשר הלכנו מקדש ברנע וגו'. (Deut. 2, 14) ואשר הטעהו
חישב כי הכף אשר בכימים לשון דמוי היא · ואינה כן · בלתי כמות
הא · ופירושו ותשבו בקדש ימים רבים הימים אשר ישבתם . נהיתה
הכף מקום הא · וכהנה כפין הרבה חילוף הַיין · כמו כגר כאורח ·
(Lev. 24, 16) כלומר הגר כאורח · וכן כחשכה [4] כאורה·
(Ps. 139, 12) בלומר החשכה כאורה · וכן מכרה כיום · (Gen. 25, 31)
היום הוא · וכן קטר יקטירון כיום · (1 Sam. 2, 16) היום ההוא · וכן
והיה כעם ככהן · (Jes. 24, 2) העם ככהן · כעבד כאדניו · (Jes. l. c.)
העבד כאדניו · כשפחה כגברתה · (l. c.) השפחה כגברתה.
כקונה · (l. c.) הקונה · כמלוה (l. c.) המלוה . כנושה (l. c.) הנושה ·
וכיוצא בהן הרבה אבל זכרתי מקצתן · ואם תבקשם תמצאם.
לפי שקצרתי ולא רציתי להאריך:

35 ופתר והיה הנגע ירקרק או אדמדם . (Lev. 13, 14) כי כפילת
אדמדם שהוא מן אדום וירקרק שהוא מן ירוק · קושי הוא · ושאמר בזה
חילוף האמת שחישבו נותן התורה לפי שכפילת אילו האותיות למעט
אילו הגואנין קודם הגעתן לחוזק האדום והירוק · והדבר המוכיח
אומר הכתוב או בשר כי יהיה בעורו מכות אש · (Lev. 13, 24)
ובאמרו לבנה אדמדמת ליפד שהיא לבנה קלה אבל אינה לבנה

[1]) gewöhnl. hier: יתכן; [2]) genauer: בואכם; [3]) Ich glaube, für יח muß beide Male לח und für נו' ע' gelesen werden. [4]) In uns. gebräuchl. Ausg. כחשיכה; aber in vielen cdd. K. auch כחשכה.

חֲמורה (1 ממש ולא אדמדמת חֲמורה · (1 אלא בין הבינים · וזה גלוי הוא מאשר יולד בבשר בני אדם כי הַגָוְונין (2 אילו אינם ירוקים ממש ואדומים ממש · והמוכיח כי כפילת אילו האותיות למיעוט הגוונין · אומר הכתוב אל תראוני שאני שחרחרת ששזפתני השמש · (Cant. 1, 6) כלומר אל תראוני שאני משונה כמעט · ששזפתני השמש והיא ששינת דמותי מן ליבון לשינוי · (3 אילו היה מבקש השחור הֶחָמור (4 היה לו לומר אל תראוני שאני שחרת לפי שקושי השחרות שמו שחור · וכן החזק האדום אדום כדכתיב אדמים כדם (2 reg. 3, 22) ולא אמר אדמדמים · ואם אמר אומר מה טעם שחורה אני ונאוה · (Cant. 1, 5) ונשיבהו שאִישְׁרָה עצמה ביופי שבה · כלומר שאני שחורה ביותר לעניין (5 שער שחור שבעצמה ודימתהו לאהלי קדר שהן מן השקים שלשער השחורים · ואמרה נאוה על הליבון שהן כיריעות שלמה:

36 ושניתי בזה הענין ביקרותיך (Ps. 45, 10) אפעלפי שזברתיו בענין בית (6 הנה עשיתיו כאן בענין יוד · לברר לך אמיתתה שהוא מן יקר והיא מן המעשים המסובנות שמסתכן תחלתה והיא האות הראשון כמות ישר יקר ולא תדמהו לבקרת (Lev. 19, 20) כשאמר מ׳ ר׳ סעדיה ז״ל והניח הבית והשליך היוד בלא משפט ואמַר כי היוד שביקר מסובנת היא ודכה · תכנס תחתיה וו כמות הוקר רגלך · (Prov. 25, 17) ויש שהן ביוד כמות הישר לפני דרכך · (Ps. 5, 9 Keri) הוצא את המקלל · (Lev. 24, 14) היצא אתך · (Gen. 8, 17 Keri) התבונן ואל תתעלם מן המעשים המסובנות בפה ובעין ובלמד שלהן וערכה (7 לפי עֶרכה ואופניה ודרכה ·

37 ועוד אמר בפתרון שנות ימין עליון (Ps. 77, 11) כמות יד ה׳ הויה · (Exod. 9, 3) ואני אומר שהוא מן לשון שבועה · וכן היא בלשון ישמעאלי · וכמוהו אשר פיהם דבר שוא וימינם ימין שקר · (Ps. 144, 8. 11) כלומר ששבועתם שבועת שקר ·

38 ואמר בפתרון יתור הרים מרעהו · (Iob 39, 8) כגון ויתורו את ארץ כנען · (Num. 13, 2) וזה חרבן לשון העברי וחַיֵב שיתור כגון יתור · אם כן יהיה לא יַסור (8 (Gen. 49, 10) כמו יָסור ובמקום לא

---

1) sonst: לענין 2) הַגְוָנין 3) lies לשיחור 4) הֶחָמור 5) חֲמורה
6) Vergl. p. 4 № 10. 7) in der Bibel: וְעֶרְכָּה 8) יָסור

יגור (Jer. 49, 18) יגור. וכי תצור (Deut. 20, 19) תצור. ומן לא תשורני עין. (Iob 7, 8) תשור. וכי יגור (Exod. 12, 48) יגור. וכי יצוד [1] יצוד. (Lev. 17, 13) ישור (Jer. 5, 26) ישור. יבוז (Prov. 23, 9) יבוז. ימוך (Lev. 25, 25) ימוך. וכאלה רבות. ואני אומר כי יתור מלשון יתרון. שהיותר מן ההרים והגדול בהן מרעהו. לפי שהיוד בה מיסודיה [2] והוא שם. כמות והיה כזה יום מחר גדול יתר מאד. (Jes. 56, 12) ויתור ויתר במשקל רכוש ורכש. וכן שמות המעשים שהיוד בה מן היסוד ואינה יוד יעשה כשאמר כי הוא מן ויתורו:

39 ופתר אדם ערום כסה דעת (Prov. 12, 23) כי האדם הזריז מכוסה בדעת. כמו תכוסו על השה (Exod. 12, 4) ועשה הפועל מפועל עשה מן כוסה מכוסה. וזה טעות גדולה. לפי שכוסה הוא כמו וכוסה קלון ערום. (Prov. 12, 16) ועל זה אמרנו בפתרונו: כי האדם הזריז מכסה הדעת ומיקרה והכסיל יפרוש האולת ומפרסמה והיה ראוי לו להסתירה כשאמר גם אויל מחריש חכם יחשב. (Prov. 17, 28) ואם אמר אומר אם האולת והסכלות ראויין להסתירן והחכמה והבינה ראויין לגלותן ואתה פתרתה כי כוסה דעת מכסה: אז נשיבהו ונאמר כי הסתר החכמה היא מניעתה מבלי בעליה. כי אינם עושים אותה כדכתיב באזני כסיל אל תדבר וגו׳ (Prov. 23, 9) ואמרו חכמים [3] אם ראית דור שדברי תורה חביבין עליו יפוצו מעיינותיך חוצה ואם לאו יהיו לך לבדך. וכן אדם ערום כסה דעת. וכן חכמים יצפנו דעת. (Prov. 10, 14) למד והבן.

40 ופתר ואיבי ה׳ כיקר כרים. (Ps 37, 20) ככובד צמחי העמקים בלחלוחן שהן כלין בעשן יהיו כלח מי העמקים שיהיו הֲבָלָה בעשן. ואני אומר שהוא מן יקר כי כלו באף אלהים וקצפו. כדכתיב עלה עשן באפו וגו׳. (2 Sam. 22, 9) וכדכתיב אורידם ככרים לטבח. [4] (Jerem. 51, 40) ושפתר שהוא כלח העמקים שבלין בעשן לא יתבן ממנו כלום. ועש [5] בעשן כעשן. עורה בני ואל תישן. ואל תכשל בפתרון הנושן:

41 ואמר בפתרון וכבודי לעפר ישכן סלה. (Ps. 7, 6) כי כבוד הגוף הוא הנפש. וזו טעות גדולה לפי שהנפש היא המרגלית אשר

---

[1]) lies ואשר יצוד [2]) מְיְסוֹדָהּ [3]) Vergl. Thalm. Thaanith 7 a u. Berachoth 63 a. [4]) In uns. gebräuchl. Ausg. לטבות; aber לטבח in vielen cdd. K. [5]) lies ועשה.

לא תשורנה עין ולא תקבר בעפר אלא הגוף כדכתיב וישב העפר וגו׳ (Koh. 12, 7) ואני אבאר כי הגוף הוא כבוד הנפש והודה והמעמידה. כדכתיב במזמור ברכי נפשי את ה׳ (Ps. 103, 1. 2) עד שאמר לנפש המשביע בטוב עדייך (Ps. 103, 5) כלומר גופך והוא עדיך. וכי כאשר [1] הגוף עדי הנפש וכבודי לעפר ישכן סלה (Ps. 7, 6) על הגוף נאמר ולא נאמר על הנפש. הזהר בני וחקר ואזן כל מלה במשקל. כי דעה וחכמה ושכל לנבון נקל. ואל תקבל כל פתרון מעוות ומעקל:

42 ואמר בפתרון ולחומי רשף (Deut. 32, 24) חמות האש. ועש [2] לחומי שהוא רפה כמות החזק. ורשף כמו רשפיה (Cant. 8, 6) וזה לא יעבור שיעשה מרפה חזק ומחזק רפה. ואני אומר כי הם היו מאכל לעוף. לחומי כמו לחמו בלחמי (Prov. 9, 5) וכן תרגם המתרגם ואכילי עוף (Th. Onk. zu Deut. 32, 24) והמוכיח על רשף כי הוא עוף. דכתיב ובני רשף יגביהו עוף (Iob 5, 7) ואם אמרנו כי ולחומי כמו ולחומם כגללים (Zeph. 1, 17) שהוא בשרם היה גם הוא נכון כלומר שיהיה בשרם לעוף. הבן והתבונן:

43 ועוד אמר בפתרון לשד השמן (Num. 11, 8) מתוקה כשומן. בלא ראיה. ולא עד. ואני אומר כי פתרונו מתיקת הלחה שבו כמו הלחה שלשמן והלמד היא מיסור המלה. והדומה לו נהפך לשדי (Ps. 32, 4) ופתרונו כי נהפכה הלחה שבי לחורב שלקיץ ולא [3] הבן מה שפתרתי לך:

44 ואמר בפתרון עלמות לבן (Ps. 9, 1) על [4] מיתת איש שמו בן מבני לוי. וזו טעות. לפי שאם היה בדעת הכתוב היה לו לומר על מות בן ולא לבן. כאילו אמרנו על מות שם וחם לא על מות לשם ולחם. ודוד ביאר הפסד פתרונו באמרו אחר כן גערת גוים אבדת רשע וגו׳ (Ps. 9, 6) ואני אומר כי הלמד מיסוד המלה כמות לבן לשע. וכי לבן אחד מבני אדם שנלחמו עם דוד מפלשתים או מאדומים ונהרג במלחמה או מת או נטבע. ועליו אמר גערת גוים אבדת רשע. הבן ולמד:

45 ועוד אמר בפתרון מעם לועז (Ps. 114, 1) שהם לעני שפה. ואמר כי הוא מן לשון המשנה ששונין במגלה. (Megillah 17 a)

---

[1]) am Rande מאשר. [2]) lies ועשה. [3]) nach ולא ist ausgefallen: הלמד נכנסה oder הלמד חשמש. [4]) Vergl. dagegen unten № 69; ferner crit. voc. recens. ed. Filipowski p. 15.

אבל קורין ללעוזות*) בלעז׳ .¹ ואני אומר כי היא לבדה ואין לה דומה בכל המקרא ופתרונה כמשמעה בלשון ערבי כמו משחית׳ נואף׳ כי הערבים אומרים לעז האיש באשה כלומר נאף בה׳ ודומהו בתלמוד (cf. Niddah 13 a) מפני שנראה כברות שפכה ומוציא לעז על בניו שהן ממזרין וכיוצא בו הרבה בתלמוד׳ ופירושו שחת ואין ללעגי שפה במוציא לעז על בניו דרך כל עיקר׳ הבן ולמד׃

46 ופתר ותמוגנו ביד עונינו׳ (Jes. 64, 6) ותמסרנו ביד עונינו׳ ואמר שהוא כמו אשר מגן צריך (Genes. 14, 20) ואם כן היה לו לומר ותמגננו כמו מלט ותמלטנו ומן מגר ותמגרנו ומן מלא ותמלאנו׳ לפי שהן מעשים שלמים׳ ותמוגנו מן הפועל המסתכן עינו והוא כמו נמוגו כל ישבי כנען׳ (Exod. 15, 15) כלומר ותמוגגנו והגליתנו בשביל עונינו׳ הבן ולמד׃

47 ואמר ²) מי אשר חטא לי׳ (Exod. 32, 33) כי אשר חטא לי׳ וזו המלה לא תפול ³) על דבר הנודע בלשון עברי ולא יתכן זה החוק כי אם בלשון ההגרי בלבד לא יפול כי אם על הנודע בלשון והוא סבר כך ואינו כן׳ לפי שמצינו מי פשע יעקב הלא ⁴) שמרון ומי במות יהודה הלא ⁴) ירושלים ⁵) (Micha. 1, 5)׳ ובמות לא תדעו ונפל מי עליהם׳ הבן׃

48 ופתר למחות מלכין׳ (Prov. 31, 3) למחות מן לשון תרגום מכה מחי׳ (Onk. Exod. 2, 11) ומלכין מן וימלך עלי לבי ⁶) (Neh. 5, 7) שהוא תרגום עצה מילכא (Onk. Exod. 11, 19) ולא העריך דבר שיש לו טעם׳ לפי שעשה למחות מן לשון הכאה במטה או באבן וזה לא יהכן באמירה׳ ואני אומר אל התן לנשים חילך ודרכיך למחות מלכין׳ למחות כמו עולות מחים (Ps. 66, 15) כמו מעות

---

¹) Vergl. die 70 Worte des Saadias in Dr. Geigers Wissensch. Zeitschr. V. p. 322; in Dukes Beitr. II. p. 115 № 84. ²) Man begreift nicht, warum diese Stelle hier citirt ist, da ja in ihr מי von Personen gebraucht ist. Aben — Esra in Sephat-Jether № 44 hat dieses Citat nicht; vergl. übrigens unten Nro. 172 und critic. voc. recens. pag. 20. ³) Nach הפול ist אלא oder רק ausgefallen. ⁴) In uns. gebräuchl. Ausg. הלוא; aber הלא bieten auch viele cdd. K. ⁵) In uns. gebräuchl. Ausg. ירושלם; doch ist dafür in cdd. 4. 96 K. auch ירושלים geschrieben. ⁶) lies וימלך לבי עלי. (* In den Ausg: ללועוות.

שהוא קיבוץ מעים וצאצאי מעיך כמעותיו (Jes. 48, 19) ומלכין כמו מלכים לפי שיש לנו נונין הרבה במקום מימין כמו בהיים בחיין (Iob 24, 22) לקץ הימים לקץ הימין · (Dan. 12, 13) הט אזנך ושמע דברי חכמים · ולבך השית לטוב הטעמים · וימיך ושנותיך תבלה בנעימים :

49 ואמר בפתרון כי יבשו מאלים [1] אשר חמדתם · (Jes. 1, 29) כבשים · ואמר כמוהו הנחמים באלים · (Jes. 57, 5) ואשר הטעהו שאחת מאלים אֵלָה [2] ואין קיבוצו אלא אֵלות · והוא הקיבוץ שיאות לו ואלים קיבוץ שני וכמוהו שיתקבץ במם מן השמות הנקבות דבורה דבורים וחטה חטים ושעורה שעורים ושנה שנים ותאנה האנים ויונה יונים ואשרה אשרים וביצה בצים [1] ומלה מלים ועדשה עדשים · וכאלה רבות · והדבר המברר כי אלים הם אלות אָמרו לבסוף מהגנות אשר בחרתם · (Jes. 1, 29) ידע כי השמות האלה הנקבות שנתקבצו במם אם קבצתם בתו אחה על האמת :

50 ופתר אמיר (Jes. 17, 6) כמשמעו · כי כן שם הפחה בלשון ישמעאל · כמו וה' האמירך היום · (Deut. 26, 18) עשאך אמיר · וכן את ה' האמרת (Deut. 26, 17) ואין לפחה באלו הפסוקין כלום · לפי שאנו פותרין גרגרים בראש אמיר · (Jes. 17, 6) אשכלות שבראש השריג · ואני אומר כי אמיר לשאר שריגי האילן ולא נאמר כי הוא מן מעשה כאשר לא נאמר בד וענף וקציר [3] . מן מעשה בלתי אומר כי הוא שריגים וענפים · ונפרש את ה' האמרת · וה' האמירך · מלשון אמירה ופירושו שהוא אמר לך אנכי ה' אלהיך אני ה' · במקומות הרבה · ואתה אומר לו ה' אלהינו ה' אחד · ה' מלכנו · ה' מלך עולם ועד · ואין למלכות בכאן דרך · השמר בני מן הים העמוק וגליו · פן תטבע בשאון גליו :

51 ופתר זכרו זאת והתאששו · (Jes. 46, 8) מלשון ייאוש · וטעה בזו טעות גדולה · לפי שלשון ייאוש עברי מן המלה המשולשת המסתכן פה שלפעל ממנה וְהָי היוד · וממנו נאמר וסבותי אני ליאש את לבי · (Koh. 2, 20) אילו ביקש לומר מן לשון ייאוש היה צריך לומר והתיאשו · ולפיכך פירשתיו מלשון יישוש [4] כלומר שנתאששו ביראת אל · וממנו

---

[1] In den Ausg. מאילים und בצים; aber מאלים, wie בצים in vielen cdd. K. [2]) אֵלָה [3]) lies נצר. [4]) lies אישוש.

לאשישי קיר חרשת · (Jes. 16, 17) ואושיא יחיטו (Esra 4, 12). הוחר בני מזרון ומשגיה- להבן מאנשי החושיה והפליליה:

52 ואמר כי יפיץ ענן אורו · (Iob 37, 11) אינו מלשון אור · בלתי הוא לבדו בכל המקרא ואין לו דומה · ואני אומר כי הוא מן לעושה אורים גדולים · (Ps. 136, 7) והאחד מהם אור והוא הירח כדכתיב את השמש לממשלת היום [1] · (Ps. 136, 8) ואברר היך יהיה ענן הירח · לפי שהוא המעלה הענן והעב והאיד שהן כלם חמים הצלול הערב מי אוקינוס כשאמרו החכמים · וכאשר יכביד באויר הרקיע מורידו הקב"ה מטר וטל על הארץ בין רב היה בין מעט היה וברר הקב"ה היית המטר מאי זה מקום ירבה עלייתו וירידתו שמסגילה לו הקב"ה כדכתיב הקורא למי הים וגו' (Am. 5, 8; 9, 6):

53 ופתר באין אלפים אבום בר · (Prov. 14, 4) במקום שאין הבקר יָסָלֵק הַבָר · [2] וזו טעות גדולה · עשה אֵבוּם כמו אָבוּם · כמו ואבום עמים · (Jes. 63, 6) עוד עשאו כמו יובם · ועשה בר מן המזון ולא נתברר לו טעם · ולא הבין הוא ולא הבינו אחרים · ואני אומר בפירושו באין הבקר האבום נקי מן הבר · לפי שבר ונקי לטעם אחד הן · ומזה ברה כחמה (Cant. 6, 10) נקייה · וסוף הפסוק מוכיח על אמיהת פתרוננו בראשיתו לפי שאמר ורב תבואות בכח שור · (Prov. 14, 4) וקח בני אמרי וקשרם על לבך קשור:

54 ופתר תתן לראשך לוית חן עטרת תפארת המגנך · (Prov. 4, 9) תגן עליך · ואמר כי הוא מן אנכי מגן לך · (Gen. 15, 1) וזו טעות · לפי שהמים שבמגן נופלת בצירוף ובמעשה כדכתיב וגנותי על העיר הזאת · (2 reg. 19, 34) ה' צבאות יגן עליהם · (Zach. 9, 15) ואילו היה מן מגן היה לו לומר תגוננך ולפיכך אומר תמגנך מן מִגֵּן [3] צריך (Gen. 14, 20) כלומר שהיא איפשר [4] לך מן התפארת · עטרת הפארת תמגנך · וכמוהו איך אתנך אפרים אמגנך ישראל · (Hos. 11, 8) שמע בני יְרָאֵד האלהים פני הגואל · וימלא משאלותיך בכל אשר אתה שואל:

---

[1]) In uns. gebräuchl. Ausg. ביום; aber cd. 76 K. hat auch היום. [2]) יִסָּלֵק הַבָּר [3]) מִגֵּן [4]) Für איפשר muß nach meiner Meinung חכסור oder ein ähnliches Wort gelesen werden.

55 ופחר ולי מה יקרו רעיך אל. (Ps. 139, 17) רצוניך. ואמר כי הוא מן התרגום רצון שהוא רעוא. (cf. Th. Onk. Deut. 33, 23) ואינו דומה העברי לארמי ולערבי אלא לפי הדוחק. ואין אנו דחוקין לדמות לארמי. אלא הוא כמו רֵעֲךָ. כדכתיב וכל אשר לרעך. (Deut. 5, 18; Exod. 20, 17) ואפתרנו מה יקרו סגוליך. כאשר נאמר בנים אתם לה' אלהיכם (Deut. 14, 1) ולא בנים ממש בלתי סגולים ממש שהן כבנים. הבן ולמד:

56 ואמר בפתרון שם בנימן צעיר רֹדֵם. (Ps. 68, 28) הפחה שלהן. והחריב בפירוש מלה זו כל פעל מסתכן הלמד בלווי. לפי שאמר ברוֹדֵם פֵּחָם [1]. לא יעבר שיאמר ברוֹדֶה רוֹדֵם ולכן יאמר ברוֹדֶה רוֹדֵם ובוֹדֶה בוֹדֵם ומן פוֹדֶה פוֹדֵם ומן צוֹדֶה צוֹדֵם ומן אוֹכֶה אוֹכֵם ומן רוֹכֶה רוֹכֵם ומן שׂוֹבֶה שׂוֹבֵם ומן הוֹגֶה הוֹגֵם ומן שׁוֹגֶה שׁוֹגֵם ומן דוֹחֶה דוֹחֵם ומן בּוֹזֶה בּוֹזֵם ומן שׁוֹחֶה שׁוֹחֵם ומן בּוֹכֶה בּוֹכֵם ומן דוֹלֶה דוֹלֵם ומן דוֹמֶה דוֹמֵם ומן בּוֹנֶה בּוֹנֵם ומן עוֹנֶה עוֹנֵם ומן רוֹצֶה רוֹצֵם ומן קוֹנֶה קוֹנֵם כמו אילו מן המעשים המסוכנין הלמד שלהן אבל רוֹדֵם הוא פעל משולש שלם הֵמֵם. והוא מיסודו. כמו קוֹסֵם (Deut. 18, 10) ועוֹצֵם עיניו (Jes. 33, 15) וכוֹרֵם מן כורמים [2] (Joel 1, 11) וקוֹדֵם ולוֹחֵם (Ps. 56, 2) ואוֹטֵם וזוֹעֵם (Ps. 7, 12) ורוֹקֵם (Exod 26, 36) ורוֹשֵׁם ואילו כולם במשקל רוֹדֵם שהוא שלישי כמהו בשֵׁילוֹ [3] אילו כלם עם רודם יהיו רודמם וקוסמם ורושמם. מיכן ידענו כי רודם הוא מן מה לך נרדם (Jona 1, 6) ואין פתרונו כי אם שוכב ישן. אבל שיהא רוֹדֵם כמו פֵּחָם [1] לא יתכן לעולם אלא אם יהיה רוֹדֶם. בינה בני ואל תבא עם השונים בסודם:

57 ואמר בפתרון אראלם. (Jes. 33, 7) כמו גמליהם [4] וזו המילה איננה מצויה בספרי הנבואה שהיא לשון גמלים כלל. ותחלת טעותו כי כל קיבוץ צריך להוספת יוד והיה ראוי לומר אראלים. ולפיכך אני אומר בפירושו כי אמר הנביא אראה להם בעין הנבואה כי הם צעקו חוצה על מה שהגיעם. ופירשתיו על טעם אראה למו. ולם

---

[1] פֶּחָם [2] In allen Partic. act. Kal von Verben ל״ה steht hier im mscr. Zere statt Segol [3] כְּשֵׁילוֹ [4] Statt גמליהם würde ich mit Aben-Esra in Sephat Jether Nro. 54 גדוליהם setzen, wenn nur nicht Nro 181, wo die Stelle noch einmal vorkommt, für גמליהם spreche.

למו טעם אחד הן כמו בם כמו שטעמן אחד וכמו זו חמילה וחילוקה
בפירוש נאמר · ובכלי הבקר בשלם הבשר (1 reg. 19, 21) ופתרונו
בשל לָם[1] הבשר · שמע בני ואל תהי פורע מוסר :

58 ואמר בפתרון רפה שבריה כי מטה · (Ps. 60, 4) כמו
הרפה מלשון ריפוי כאומר הנביא הרפה לה · (2 reg. 4, 27) ואם
כן חייב לומר במקום הַרְאֵה רְאֵה ובמקום הַרְבֵּה רְבֵה ובמקום הַשְׁקֵה
שְׁקֵה ובמקום הַקְרֵה קְרֵה והחריב בזו המלה הרבה מן הלשון · ואני
אומר בפתרונה שהיא מן לשון רפואה · כמות וירפא את מזבח ה׳
ההרוס · (1 reg. 18, 30) וכתב זה בהא · וכתב רפא נא לה
באלף · (Num. 12, 13) כשבתב חלא באלף · וחלה (Deut. 3, 11) בהא·
וכן אנא ה׳ (Ps. 118, 25) באלף · ואנה ה׳ (Jes. 38, 3) בהא · והפלא
ה׳ (Deut. 28, 59) באלף · והפלה ה׳ (Exod. 9, 4) בהא · והרבה כאלה
שנכנסה אלף במקום הא והא במקום אלף · מיכן נתברר כי רפה
שבכאן בהא כמו אל רפא נא לה · (Num. 12, 13) ענה בני
החכמה בתחת אלוך קולה:

59 ואמר בפתרון משרת ענבים (Num. 6, 3) כמו שורין ואמר[2]
כי אין לו במקרא דומה כי אם במשנה שאמרה שורין דיו · (Schabb. c. 1)
וזו טעות · ואילו היה כן היה אומר משרת צמוקים לפי שענבים אין
דרכן לִשָׁרוֹת[3] · ואני אומר כי פתרונו עֲבֹדַת[4] הענבים · כל אשר
עבד מן הענבים כמות יין מבושל שמבשלין אותו עד שיהיה כמו
הדבש · ואמר על זה כי הנאסרה עליו העבודה ואמרנו מִשְׁרַת מן
שָׁרַת[5] כמו משבת מן שבת ומכרת מן כרת ומשחת מן שחת ומשפת
מן ה׳ תשפות שלום לנו · (Jes. 26, 12) :

60 ועוד פירש ושלות כסילים תאבדם · (Prov. 1, 32) כמו
שָׁלוּ · ואמר כי הוא מן לא תשלה אותי (2 reg. 4, 28) ועל השל ·
(2 Sam. 6, 7) ואינו מזו המילה · אבל היא מן שלו הייתי · (Iob 16, 12)
ולא שלותי · (Iob 3, 26) ורצה בזה כי שלות כסילים ומנוחתם היא
שמאבדת אתם · הבן ולמד :

61 ועוד פירש עד כי יבא שילה · (Gen. 40, 10) אשר הוא
לו · ושינה בה ג׳ שינויין · תחילה השליך הוָו[6] · והשנית הדגיש

---

1) לָם 2) Vgl. die 70 Worte des Saadias in Dr. Geigers Wissenschaftl. Zeitschr. V p. 319 und in Dukes Beitr. II p. 111 Nro. 11. 3) viell. לִישָׁרוּת 4) עֲבֻדַּת, 5) שָׁרַת 6) lies היוד.

הלמד והשלישית החליף הֵא בְאו. ולא הוציא בפתרונו דבר שיֵרָצֵה. [1]
ועוד ששמעתי [2] בפתרונו ממקצת הפותרים כי דימהו לויטש משכן שילה. [3]
(Ps. 78, 60) ואינו כך. ולא ידעתי בו מאומה. והעמדתיו כשהוא
כדרך כל ירא שמים שלא להשחית מדברי הקב״ה אפילו אות אחת:

62 ופתר שקדמת שלף יבש. (Ps. 129, 6) קודם החום. ואמר
כי אין לה דומה בכל המקרא. וכי היא מן לשון המשנה. כדתנן
שלפי קציר. (Thalm. B. Jebamoth 116 b) שפירושו חום הקציר וכן
פתר זה. וזו המלה הרבה דמיון יש לה במקרא כמות כל [4] שולף
חרב: (Jud. 8, 10) ושלף איש נעלו. (Ruth 4, 7) ופירוש יהיו כחציר
גגות שקדמת שלף יבש. (Ps. 129, 6) קודם שיקשר הזרע וקודם
שתחשף ממכסיה תיבש. וכן פתרון שלפי קציר שבתלמוד כחפץ
מסיקת זרע הקציר והפשטה מן כליה. הבן ולמד:

63 ופתר ותשורי למלך בשמן. (Jes. 57, 9) והמנחתה למלך
השמן. והחליף פתרון [5] הבי בהא. ואין פתרונו כשאמר: אבל
דימויו אשורנו ולא קרוב. (Num. 24, 17) ופרשתי והרביתה לו
הבישול בשמי בשמים ושנדמה לו כי הוא מן מנחה כמות ותשורה
אין להביא. (1 Sam. 9, 7) ואין תשורה אלא מן אשורנו. (Num. 23, 9)
אין עמנו מה שניתן לנביא בנבואה שראה לנו. הבן ולמד:

64 ופתר אשחה בכל לילה מטתי. (Ps. 6, 7) כמות כאשר
יפרש השוחה לשחות. (Jes. 25, 11) וזה יתיר בדימוי שישוט בדמעות
כהַשָׁט [6] במים. ואני אראה בפתרונו שהוא מן לשון ארמי תרגום ורחץ
את בשרו במים ויסחי בשריה [7] (Th. Onk. Lev. 14, 9) כלומר ארחץ
ערשי בדמעות:

65 ואמר בפתרון ישושום מדבר וציה (Jes. 35, 1) כי הוָו והמֵם
בפתרון נופלות כנפילת וו ותראהו. (Exod. 2, 6) ואינו כשאמר. לפי
שהמם בישושום מקום הנון כמו מֵם שבפדיום (Num. 3, 49) במקום נון
ופתרונו ישושון מדבר:

66 ופתר באשמנים כמתים. (Jes. 59, 10) [8] היינו בגוללים

---

1) שיֵרָצֵה [2] l. שמעתי [3] In unſ. gebräuchl. Ausg. שילו; aber שילה in vielen cdd. K. [4] In unſ. gebräuchl. Ausg. איש שולף [5] wohl: בפתרון [6] הַשָׁט. [7] In den Targ. Ausg. ſteht: ויסחי ית — בסריה. [8] Vergl. crit. voc. recens. p. 93.

כמתים · ועשאה מילה [1] ואין בכל המקרא כמותה ואין לה דימוי · ואני אומר כי יש לה דימויין הרבה שדומין לה משמנים (Neh. 8, 10) ונכנסה האלף על אשמנים ועיקרה מן שמן כשנכנסה על אבוב [2] והעיקר בוב [3] וכשנכנסה האלף על אזכרה והעיקר זכר · ופתרון כשלנו בצהרים כנשף · (Jes. 59, 10) כשלנו בצהרים באור כבושל כטעות [4] וחיינו מן [5] החיים הדשנים כמתים שהיו עפר באדמה · בינה בני ופרש בצדק התורה התמימה :

67 ואמר בשטן · דכתיב ויאמר ה׳ אל השטן (Iob 1, 7, 8) כי הוא אדם · והדעות מוכיחות שאינו מבני אדם כי אם מן המלאכים · והמוכיח על זה באמרו לו הנו בידך אך את נפשו שמור · (Iob 2, 6) ואמר אחריו ויך את איוב בשחין רע · (Iob 2, 7) ומן הדבר המפורסם כי הקב״ה לא הסגיר בן אדם לחברו להכותו בנגע או יגזור דבר ויקם לו כמלאכים שהכו בסנורים לכל המתקבצים על פתח בית לוט ושרפו סדום ועמרה · וכמו ויצא מלאך ה׳ ויך במחנה אשור · (2 reg. 19, 35):

68 ואמר כי הנחילות (Ps. 5, 1) מן ויחל משה. (Exod. 32, 11) ופירשתיו [6] כמות תפלה:

69 ועשה עלמות (Ps. 9, 1) מילה אחת· כלומר שהוא קול נעלם [7]:

70 ופתר נפתי משכבי · (Prov. 7, 17) בישמתי משכבי · ולא פתרו מן הדומה לו והוא מן לשון משנה שאומרת נפה · לפי שאומרת האשה לקוראה נפתי משכבי מר אהלים וקנמון וכל דבר הדומה לו מן הבשמים הטובים :

71 לא נופל אנכי מכם: (Iob 12, 3) אמר אינני גדול מכם · ואינו כך בלתי מן נפילה ממש :

72 ועשה התו אשר בתלפיות (Cant. 4, 4) כי הוא מעיקרה · לפי שהשיב על בן אשר ואמר הלף תלף האותת · והיא [8] נכרית כמו

---

[1]) Vielleicht muß es heißen: מילה יחידה. [2]) lies אכזב. [3]) l. כזב. [4]) lies בחושך. [5]) lies והיינו בין. [6]) lies ופירושו. [7]) Vergl. dagegen oben p. 14. Nro. 44. [8]) Die Worte והיא נכרית bis מלפנו, welche Aben-Esra Sephat Jether Nro. 67 nicht vorgelegen zu haben scheinen und vielleicht von Dunasch oder einem andern erst später am Rande hinzugefügt worden sind, stehen meiner Ansicht nach am unrichtigen Orte; sie gehören an das Ende der Nro. nach den Worten תלוי עליו. Die Worte nun ופתרון בנוי bis תלוי עליו sind noch die des Saadias, und erst mit והיא נכרית beginnt der Einwand Dunasch's.

תָו תאניה. כמו תָו תלפיה. והקיבוץ תלפיות שהוא נגזר מן מלפנו. (Iob 35, 11) ופתרון בניי לתלפיות לתלוליות כמו תלול הוא יצא [1] לשני פנים האחד מלכי בני ישראל שיכתבון תלית הנשק בטירתם דכתיב אלף המגן תלוי עליו (l. c.):

73 ולא [2] שערום אבתיכם. (Deut. 32, 17) ולא שתו לבם בה [3] מבחר אבתיכם:

74 אספה עלימו. (Deut. 32, 23) מן [4] אוסיף עלידם מרורות וחצי אכלה בם. (l. c.):

75 מזי רעב. (Deut. 32, 24):

76 פן ינכרו. (Deut. 32, 27). שלא ינכרו:

77 כי לא כצורנו צורם ואיבינו פלילים. (Deut. 32, 31) לא ידעו כי נפרעין מהן:

78 שוע (Iob 34, 19) הוא הגדיב לב: כדכתיב ולכלי [5] לא יאמר שוע. (Jes. 32, 5):

79 רב מחולל כל ושוכר כסיל ושוכר [6] עברים. (Prov. 26, 10) השופט הגדול יפחיד כל האדם והסוגר על הכסיל כסוגר על העוברים על הדין. ומעט בעוברין שעוברין על מצותיו שלהקב"ה התדירים על תאותם וכי [7] כאשר השופט הגדול לא יועילו מוסרו באויל. כן לא יועיל מוסרו במי שמשל בו יצרו ואילו עמד על המיתה לא הניח תאותו. וכן הוא אומר עיר פרוצה ואין [8] חומה איש אשר אין מעצור לרוחו. (Prov. 25, 28) ויהיו עוברי עבירה לשלטון כמו השוטים. הקב"ה יצילנו מלהיות כמותן. ואם אמר אומר שוכר זה בשין הוא כתוב אמרנו לנו [9] כי בכל המקרא תתחלף השין בסמך והסמך בשין כמו לא תשיג [10] גבול רעך. (Deut. 19, 14) וישערנו [11] ממקומו (Iob 27, 21):

[1]) Nach meiner Meinung ist תלול היוצא zu lesen. [2]) Statt ולא haben uns. gebräuchl. Ausg. לא; jedoch kommt ולא in 3 codices K. vor. [3]) lies בם. [4]) מן ist entweder zu streichen, oder dafür כלומר zu lesen. [5]) In uns. gebräuchl. Ausg. ולכילי; jedoch steht in 4cdd. K. auch ולכלי. [6]) Im mscr. ist ושוכר geschrieben; der Punkt über und unter dem ו soll anzeigen, daß das ו nach der Ansicht des Abschreibers zu tilgen ist. So findet sich auch שוכר in cd. K. 93. [7]) וכי scheint überfl. und zu lesen וכאשר [8]) lies אין. [9]) l. לו. [10]) In uns. gebräuchl. Ausg. ist תסיג geschrieben, doch haben 4 cdd. K. auch תשיג. [11]) In uns. gebräuchl. Ausg. וישערהו.

80 תסוככני [1] (Ps. 139, 13) אמר כי הוא תסך עלי׳ [1] ואני אומר
תארגני׳ כמו אם תארגי את שבע מחלפות ראשי עם המסכת׳
(Jud. 16, 13) :

81 בדמי ימי׳ (Jes. 38, 10) בלחלות ימי :

82 אמרתי לא אראה יה׳ (Jes. 38, 11) אמר לא אודה יה׳
ואמר שלשון ראיה מצאנוהו שתהיה על הודאה ולא הביא ראיה
עליה׳ ואני אומר אינו בכל המקרא אף לא מצוי :

83 ופתר דורי (Jes. 38, 12) מאוי [2]. מלשון ארמי׳ כמות די
דיירין׳ (Dan. 2, 38 Keri) מדורך (Dan. 4, 22) :

84 ופתר מזרות (Iob 38, 32) כמו מזלות׳ ועיש על בניה. (l. c.)
עם בניה׳ והמזרות הם הרוחות שמזרין. והשוה לו הוצאת כדכתיב
התוציא מזרות עד שיאות ויוצא רוח מאוצרותיו׳ (Jer. 10, 13) על
בניה כמו עם בניה. וכמו ויבאו האנשים על הנשים (Exod. 35, 22)
שפתרונו עם. וכמהו הרבה במקרא׳ שיפתר עם׳ הבן ולמד׳

85 אם שנותי ברק חרבי׳ (Deut. 32, 41) כי אשון ברק חרבי :

86 פרעות אויב. (Deut. 32, 42) פורענות האויבים :

87 ואמר ברקת וזהב ויהלם׳ (cf. Ezech. 28, 13) וראמות וכדכד
(cf. Ez. 27, 16) ואחלום׳ (cf. Exod. 28, 19) חבורת צדק הקדושה׳
ולא יתכן לומר כי אם ואחלם׳ ואילולי כי הטעם בלמד לא היה לנו
לעקור את ההא׳ כמות לילה. לולא כי הטעם בלמד בתחלה לא
היה לנו לעקור ההא ממנו׳ וכיון שהיה להנה *) עומד על למד אז
עקרנו ההא ואמרנו ליל והוא לשון זכר. ואילולי שהוא לשון זכר לא
אמרנו תמיד בכל מקום הלילה ההוא :

88 ואמר הוגד מן הגד׳ והודד מן הדד [3] אוהה [3] מן אהה [3]
ואוטט מן אטים וקועע מן פקוד ושוע וקוע (Ezech. 23, 23) ואותת מן
אות ודותת מן דת ונפשם לא אההה [4] ורבים כאלה :

89 ואמר איך לא עזבה עיר תהלה (Jerem. 49, 25 Keri) כמו
תהלות. אף נחלה [5] (Ps. 16, 6) נחלות לפי דרך התרגום׳ והיטיב :

90 ואמר צור תעודה חתום תורה (Jes. 8, 16) שמור העדות

---

[1]) In uns. gebräuchl. Ausg. ist das Wort geschrieben: תסוכני; aber in cd. 39 K. auch: תסוככני. [2]) d. i. ماوى [3]) lies והודד מן הדד ; אוהה ; אהה. [4]) אההם [5]) l. נחלת. *) viell. לחנה oder לחן (nach den Arab.)

וכתבה ולמדה לתלמידים כאמרו חתום תורה בלמודי (l. c.) ולא רצה להחביאה וכמותו אמר חתום (1 הדברים וחתום הספר (Dan. 12, 4) צוהו לכתבה וללמדה ולשמרה כשתצוה ותאמר לו שמור זה הממון והזהר בו ואילו צוהו חתום הדברים לחבאותן לא היה ראוי לו לכתבן ולגלותן לכל אדם הבן ולמד:

91 ופתר פלגי מים לב מלך (Prov. 21, 1) ביראת אלהים. והמעיד על זה מכמה מקומות. דכתיב ברוך ה' אלהי ישראל (2 אשר נתן כזאת בלב המלך (Esra 7, 27) והרבה במותו לרוחת עם ולעינוי עם. הוי אשור שבט אפי (Jes. 10, 5) בגוי חנף אשלחנו (Jes. 10, 6) וכמות העיר ה' את כורש (3 מלך פרס (Esra 1, 1) על זה נאמר פלגי מים לב מלך. אומר זה יתברר לך אמרו ועליו אעדוך ואמר הקב"ה עלי הטה חסד (Esra 7, 28):

92 חשמנים (Ps. 68, 32) חשמון חשמן. כמו מגדול מגדל ענוק ענק. פרסות סוסיו כצר נחשבו (Jes. 5, 28) כשמיר חזק מצור. (Ez. 3, 9) משוד תנחומיה (Jes. 66, 11) על שדים (Jes. 32, 12) עולם עילום. כתוא במכמר (4 (Jes. 51, 20) יפלו במכמוריו (Ps. 141, 10) ורבים כאלה. ומן המעשים מבחר מבחור. מסתר ומסתור. וכן חשמנים אמר שהן עם קרואים על שם מקום שמו חשמן. ואיפשר שיהיה חשמון הוא לפי שמצינו שמות רבות על שתי לשונות באו ואא בחלם וקמץ או פתח כשיקדמנו(5:

93 כברת ארץ (6 (Gen. 35, 16) פירשו כמיל ולא מצינו כברת מלא (7 כברה ולא ברה ולא ברת על שם מיל. אבל אני אומר כי הוא מן כביר צדיק (8 (Iob 34, 17) כלומר שנשאר מן המקום לאפרת הרבה:

94 מי פעל ועשה (Jes. 41, 4) עבר. כמות ועשה לו כתנת פסים (Gen. 37, 3) וכן וקרא זה אל זה ואמר (Jes. 6, 3):

95 פרשרונה (9 (Jud. 3, 22) יותר מן עשיתיני (9 (Ez. 29, 3) ומקללוני

---

1) In unſ. gebräuchl. Ausg. סתם. 2) In unſ. gebräuchl. Ausg. ſteht dafür אבותינו; aber ישראל findet ſich auch in cd. 101 K. 3) In unſ. gebräuchl. Ausg. iſt geſchrieben: את רוח כורש. 4) lies מכמר. 5) l. כשקידמנו. 6) In unſ. gebräuchl. Ausg. הארץ; aber ארץ findet ſich auch in vielen cdd. K. 7) lies ולא. 8) lies כביר צדיק. 9) vielleicht iſt zu leſen: פרשרונה יחיד (מיוחד) וכן עשיתיני

(Jerem. 15, 10) אבל אין לנו להשליך דבר מן הדין השלום [1] שדנוהו המדקדקין והמצחצחים · ולא נפרוץ על צירוף השמות ממקצת שמות הכתובות לבדנה המיוחדות שרחוקים בניינם כמות פרש לא נבנה כמהו קרש ונאמר קרשדונה · וכן לא נבנה רגל ונאמר רגלדונה · ולא נבנה אחד מן השמות על המחשבה ואם נקרא לדבר אחד שתי שמות או שלש לא נקרא אתו שם אחר על משקל אותו השם ונקראנו שני · כגון הנה כתוב עש (Iob 4, 19) ועיש (Iob 38, 32) שני שמות לדבר אחד ולא אפשר לנו שנדין עליו ונקרא הש על משקל עש ונאמר [2] תש על משקל דש חטים (1 Chr. 21, 20) כמו עש הדומה לעיש ולא יתכן לנו לקראת [3] בגד שש שיש בנקרא שיש שש כאמרו על רצפת בהט ושש. (Esth. 1,6) ולא יתכן [4] לקראת [3] שד שוד על משקל שוד תנחומיה · (Jes. 66, 11) יהיה [5] ליד שני שמות יד יוד כאשר לשד שני שמות שד שוד וכן לא נדין שם על שם ונשנה הלשון הקדש אבל המעשים לדין ולצרף עליו משקל מותר וחייב לבעל הדעה לשקול ולצרף ולהרחיב על המדבר לבלתי קראת אדם אדום כשקרא הכתוב ענק ולא נקרא הומם המום [6] כשקרא הכתוב עולם עילום · ולא ערב וכל נשיאי קדר (Ez. 27, 21) ערוב · ולא ארב ודומה ארוב בלתי נקראנה כשמצינוה קרואה ולא נוסיף לדבר על שם דבר אחר כאשר נשקול המעשים שנשקול מקצתן על מקצת הדברים ונפרש אשר הוא עמוק מטעמי ספרי הקב״ה · ולא נאמר שנקרא אחלמה אחלום כאשר אמר :

96 תאבתי לישועתך · (Ps. 119, 174) פירשו כמו תאותי · חילף הבית בואו · כמו תאותי · ולא יאמר תאותי אלא [7] מן תאוה כאשר לא יאמר ובמלאכיו ישים תהלה (Iob 4, 18) תָּהֳלָתִי · ומן תהלה תהלתי ומן התחנה תחנתי אבל נאמר כי התו אשר בתאבתי מעיקר המילה כמו תָו תפרתי (Iob 16, 15) ותָו המכתי (vgl. Jes. 41, 10) מן תמוך אשורי · (Ps. 17, 5) ואני אומר כי פתרון תאבתי לישועתך

---

[1]) lies הַשָּׁלֵם. [2]) Die Worte von ונאמר bis דש חטים scheinen mir vom Rande in den Text gekommen und die Bemerkung eines Abschreibers zu sein; demnach wären sie zu streichen. [3]) genauer: לקראות. [4]) ich glaube, es muß ויתכן statt ולא יתכן gelesen werden. [5]) Nach meiner Ansicht ist ולא יהיה zu lesen. [6]) lies חותם חיתום. [7]) אלא ist zu streichen.

ה׳ · כמו צמאתי לישועתך ה׳ שאני צמא ויבש מרוב ההכסף לישועתך והוא מלשון הארמי שתרגם נפשנו יבישה· נפשנא תאיבה · (Tharg· Onk. Num· 11, 6) :

97 כמתעתע · (Gen· 27, 12) פירשו כמשחק · והוא כמתעה וכמטעה · ונאמר על משקלו מנחנח ומנהגה :

98 ותלה ארץ מצרים· (Gen· 47, 13) פירשו ותלאה · ואמר בספר צחות לשון הקדש שחיבר בשער החילופים כי ותלה ותלאה הוא כמות תבוא אליך ותלא (Iob 4, 5 שעיקרו למד אלף והוציא ההא בדיבור · והמוכיח כי הוא מעיקר המלה כמות הא אשר בינה שביב אשו · (Iob 18, 5) והא אשר בויגבה ה׳ צבאות · (Jes. 5, 16) והא אשר בויתמהמה (Gen· 19, 16) וצירוף ותלה כמות מתלהלה · (vgl. Prov. 26, 18) ופתרונו ונואלו חכמי מצרים מפני הרעב · ואם אמר אומר · מאין תאמר כשירעב האדם ישתטה · אמרנו · אין בזה הדבר ספק אצל כל בעלי דעה כי האדם אם נשתנה עליו מלחמו כלום ישתטה · וכל שכן אם לא ימצא לחם יעלה האויר (¹ אל קדקדו· באמת אנו אומרים כי הוא ישתטה · (² ופתרון כמתלהלה היורה זקים (Prov· 26, 18) שהוא שוחק ואחר כך ממית · הבן ולמד :

99 ופתר שרפים עמדים ממעל לו · (Jes· 6, 2) לא למעלה ממנו ממש· לפי שהוא יתברך שמו לא תראנו עין וכל שכן שיהיו השרפים למעלה ממנו · ואינו כשאמר· אלא על זה ועל כיוצא בו אמרו חכמים · (Thalm· Berachoth 31 *b* u. oft) דברה תורה כלשון בני אדם · וכן גם כל (³ צבא השמים עמד עליו · (1 reg. 22, 19) כשיֵאָמֵר בנוהג שבעולם מלך בשר ודם דרכו להיות עבדיו ואנשיו עמדים עליו לשמרו · וזה הדבר (⁴ למלך הוא · הבן :

100 ואמר בפתרון על אילת השחר · (Ps. 22, 1) כמות כגבר אין איל · (Ps. 88, 5) ואילותי · (Ps· 22, 20) ואמר כי הוא מן לשון כח ואייל· ואם כן יאמר גם באילת אהבים (Prov· 5, 19) כן · עד שישיב

---

¹) Am Rande steht האיד. ²) Nach ישתטה sind die Worte einzufügen: והדבר המבאר׳ על שטות הרָעֵב מה שנאמר והיית משוגע. ואיך לא ישתגע הרואה בנו והנה אכלתהו אמו מכובד (Deut. 28, 34) הרעב כדכתיב ובשליתה היוצ׳ וגו׳. (Deut. 28, 57) Diese Worte stehen weiter unten nach № 105., gehören aber hierher. ³) In uns. gebräuchl. Ausg. וכל. ⁴) Nach הדבר fehlt vielleicht מָשָׁל.

כל השמות אל המעשים · ואני אומר שהוא כמו אילת אהבים ואי איפשר לומר בלתי זה · לפי שראינו שהאומה ממשלת עצמה באילה ובכל מיני חיות · וגם הקב"ה מושל בני האדם בחיות כדכתיב על יונת אלם רחוקים · (Ps. 56, 1) יונה ממש · כך אילה אילה ממש · ודרך החכמה למשל משלים ולחוד חידות · כי כן אמר הקב"ה ליחזקאל · בן אדם חוד חידה ומשל משל · (Ez. 17, 2) והוא הנותן חכמה ומפיו דעת ותבונה ברוך המלמד לאדם דעת · התבונן כי עת לבנות ועת לטעת · ועת לעקור נטעת [1] (cf. Koh. 3, 2. 3) :

101 ואמר בפתרון כדור אל ארץ רחבת ידים · (Jes. 22, 18) כמות כמלך עתיד לכידור · (Iob 15, 24) וכידור [2] היא תיבה מחומשת יסודיה ה' אותיות ולא ידמהן בבנין ולא בפתרון · לפי שכדור תיבה משולשת והכף שיש בה תוספת היא · והיא בכידור מעיקר המילה · ויש לי ראיה גדולה מן המשנה שלמדונו רבותינו · שדימו בו האתרוג . כששנו בהילכות לולב אתרוג כדור [3] פסול. (Thalm. Succoth 36 a) והוא עגול מכל צד · ואילו היה הכף מן יסוד המלה · היו אומרים ככדור · ופתרון כידור מחנה · שמע בני והתבונן :

102 ואמר בכתב צחות לשון העברי שחיבר כי מילת אני ואנחנו אין אנו יכולין בלשונינו לצרף הדבר אל נפשותינו ואפעלפי שבני ישמעאל אומרים מצאתני ועשיתני ומזווגין אני עם אני אבל העברים לא הסכימו על זאת ולא ימצא במקרא כלה כמות זה בלתי ואני עשיתיני · (Ezech. 29, 3) והיא אצלם דברי הבאי מאיש בליעל · ונאמר לו כי אמרת [4] כי בני ישראל לא הסכימו לזווג מן הדברים אני עם אני כמות ואני עשיתיני · (l. c.) שאינם יכולין לשקול מלה על עשיתיני · אם טען טוען כי רב סעדיה ז"ל לא אמר כי העברים לא הסכימו בכתב ובלשון העברית על כך אבל אמר לא הסכימו על זה לפי שלא נמצא במקרא מילה לעולם במשקל עשיתיני ולא הזכירה פעם שניה ונאמר שחייב אז במוצאינו מילה מיוחדת מבלי [5] מצורפת על המעשים במקום אחד מן המקרא ולא נצרפנה בעצמה אחר כן לא [6] נשמש מילה זולתה וזו התשובה תברית שימושו [7] שמילה אחת

---

[1]) l. נטוע. [2]) Vergl. crit. voc. recens p. 14. [3]) In den gebräuchl. Ausg. ככדור . [4]) l. מי אמר לך · [5]) מבלי scheint gestrichen werden zu müssen. [6]) am Rande steht ולא. [7]) Vielleicht ist שורשו dafür zu setzen.

מצטרף ממנה יט אלף קסט מלה והוא אינו נכנס תחת זה החיזוק מן התשובה כי היא מבטלת צירוף המילין ודימוי מקצת על המקצת ונוסיף דברינו פירוש ופיענוח כמות שאמרנו לטוען לו אם אין אתה מצרף משמש עשיתני לפי שלא מצאתו כי אם במקום אחד. בלבד כן לא תתחייב לצרף בדבריך העליתונו ממצרים (Num. 20, 5; 21, 5) מילה אחרת על משקלה לפי שלא מצאתה בלתי פעם אחת וכן לא תצרף ויזעקוך (Neh. 9, 28) ולא אשר יאמרוך [1] למזמה (Ps. 139, 20) ולא תרחיב צעדי [2] (2 Sam. 22, 37) ולא כלה [3] מקללוני. (Jer. 15, 10) ולא בכלי [4] הבקר בשלם (1 Reg. 19, 21) ורבים כאלה הדברים עד שיכרת צירוף המילין ואנו ראינוהו ששוקל במילה המיוחדת שנפלה במקום אחד מילין רבים. ואם אמר הנטען לי והיך תוכל לצרף עשיתני כדבריך והיא מילת שקרנית ריקנית ואני אומר אם הכופר הרשע דיברו [5] בהבאי ובריקן אני אדברנה באמונה ובחילה ובתפילה באמרי אתה אלהי עשיתָני ולא עשיתיני אני ואתה כסיתָני ולא כסיתיני. ופירושו כי עשיתני ולא שעשיתי את עצמי. ואתה כסיתני ולא כסיתי את עצמי. ואם אמר והיך אמרת כסיתני [6] על משקל עשיתני ותמה [7] מן המעשים הכבדים. אשיבנו ואומר כי גם זה קל הוא לפי שמצינו קלות מכסה לדבריו. וכוסה קלון ערום (Prov. 12, 16) על משקל עושה ונאמר במשקל עשה כסי [8] רפי כשתראה רבים מן המילין ונאמר גם כי צירופינו [9] כל מילה שתהא במקרא שאמרה [10] בין מצדיק בין מכופר לפי שכל דבר שתראנו שם [11] ואפעלפי שהוא סומך לדובר אותו אם רשע אם צדיק הוא אינו כך בלתי הכל דברי המק' ב"ה [12] שציוה בו נביאיו לכתבו בספריהם הקרואין על שמם והם ספרי אלהינו יתברך שמו ויתעלה

---

[1]) In uns. gebräuchl. Ausg. ימרוך; aber יאמרוך ist in vielen cdd. K. geschrieben; vergl. auch De Rossi: variae lectiones V. T. [2]) Die Stelle ist entweder ein falsches Citat, oder es ist nach צעדי noch תחתָני einzufügen, was sich auch 2 Sam. 22, 37 nach צעדי findet, und dies Wort das beabsichtigte Beispiel. [3]) In uns. gebräuchl. Ausg. כֻּלֹּה aber כֻּלוֹ findet sich dafür auch in einigen cdd. K. [4]) In uns. gebräuchl. Ausg. steht ובכלי. [5]) genauer wäre דיברה. [6]) lies כסיתיני. [7]) lies והמה. [8]) lies כסה. [9]) H. Dr. Geiger in Moses ben Maimon pag. 41 corrigirt גם כן צירוף. [10]) שנאמרה [11]) שָׁם [12]) d. h. הַמָּקוֹם בָּרוּךְ הוּא.

זכרו · ואני תמה מן האומ׳ [1] כי ישעיה היה לשונו צח וכן [2] עמוס כי הוא אשר ישר בעיניו · וזו טעות היא לפי שדברי המקרא כלו דברי הקב״ה ומה שלא היה מדבריו בם כבר רצהו וחפץ בו ובו כרת עמנו בריתו כדכתיב ואני זאת בריתי אתם [3] אמר ה׳ · (Jes. 59, 21) יזכה אלהינו עמו לקחת שבילם ויראנו מהרה בבנין אולם בבית מקדשו עם ישראל כולם :

103 ואמר ולה״ה כי שמעתיך במשקל אני עזרתיך (Jes. 41, 14) ושמועתיכם במשקל ותפוצותיכם (Jer. 25, 34) ושמעתיה במשקל מימי קדם ויצרתיה · (Jes. 37, 26) ושמעתין במשקל ידעתין (Jes. 48, 7) והשמעתים במשקל והרחקתים [4] בגוים · (Ezech. 11, 16) ואשמעם במשקל ואמחצם · (2 Sam. 22, 39) ושמענוך במשקל לא נגענוך · (Gen. 26, 29) ושמעונכם במשקל ברצונכם [5] · ושמענום במשקל ידענום · (Jes. 59, 12) ושמעתה במשקל ובעלתה · (Deut. 21, 13) והשמיעה [6] והעמידה · (Num. 5, 16) ושמעתיני במשקל רימיתיני [7] · (1 Sam. 19, 17) :

104 ואמר בכתב צחות לשון הקודש כי שמות החיים לא תִקָּרֵא [8] ולא תְלֻוֶה [8] ולא תִסָּמֵך [8] ותולדתה [9] במקרא כמו הלבנן (Jos. 11, 17) העי· (Jos. 7, 2 u. o.) וכן הראובני והגדי והזבולוני והסמיכה בשמות החיים מבלי מצויין במקרא· ואם לא ימצאו סמיכתן תתכן לפי שדרך הקרוי והסמוך יעבר והוא קידם בכתב צחות הלשון בשער הצירוף דבר אמרו והוא בודאי לפי שהוא סגולה ללשון העברי בלבד ולא אלא לשון הערבי עליו צרופה והערבים כשתעבור התולדה בשמות החיים כן תעבור בו הסמיכה· ואנו כך אומדים כי שמות החיים ואם אין אֹנֹו [10] מוצאין אנו אתם

---

1) d. h. הָאוֹמֵר. 2) H. Dr. Geiger (l. c.) will dafür וְלֹא כֵן lesen. 3) In uns. gebräuchl. Ausg. steht אוֹתָם; אִתָּם jedoch haben auch viele cdd. K. 4) lies הִרְחַקְתִּים. 5) Es ist wohl zu lesen: (Ps. 128, 26) ושמענוכם במשקל ברכנוכם. 6) Nach והשמיעה fehlt במשקל. 7) Hier muß nun nach meiner Ansicht № 106 folgen, cf. pag. 32 Anm. 2. Auch jenes sind Formen, die fast alle nur einmal im A. T. vorkommen, wie die hier aufgeführten. 8) תִּסָּמֵךְ, תְּלֻוֶּה, תִּקָּרֵא. 9) Es scheint vor ותולדתה ausgefallen zu sein : והקרוי oder והקרוים. 10) Die Punkte über dem א und ו zeigen an, daß das Wort zu streichen ist. (S. D. Luzzatto).

במקרא ולא לפ ה [1] המקרא להבין ממנה הלשון וצירופו בלבד ונאמר כי מלת התולדה והסמיכה אין הפרש בינותם ונאמר בהסכמת [2] שמעון שמעוני ושמעונו ושמעונן [3] ושמעונם שמעונה ושמעונן אם היה שם נוסף בו בתולדה אות ההסמכנוהו [4] בכל פני ההסמכה באות הנוספת כמות שֵׁלָה [5] (Gen. 38 5) שנוסף בו נון ונאמר בתולדתו שֵׁלָנִי [6] וכן נאמר בסמיכתו שילני ושילנו ושילנם ושילנה ושילנן ושילנכם ושילנכן ושילנָךְ [7] ושילנֵךְ תמצא הסמיכה בשמות וכמותה בתולדה ואין אחד מבעלי הדעה מי ימחה על ידי בדבר זה שאמרתי [8] וריבוי [9] שמות החיים לא יושג [10] לפי שלא נמצא במקרא · ונאמר כי התולדה הנמצאת במקרא בשמות החיים היא המחייבת לקיבוץ בה כשם שמחייבת להסמכה · נאמר דָנִים נָדִים יצחקים יעקבים ונקבץ כל השמות ואמר מקצת עם בקיבוץ השמות והסמכתן כי יעקב בן יצחקנו [11] בספרד היש ביעקובים כמו יעקובנו אשר שבה זרים והיו שובינו יזכינו אל לראות בנין עירנו · והדבר המוכיח כי היא [12] הודעה [13] שאמר הכתוב אתי מלבנון (Cant. 4, 8) ולבנון אין די בער · (Jes. 40, 16) וכבר חישבתי באלה שני בני היצהר (Zach. 4, 14) ויצהר בן קהת ידיעה כמו הַיִמְנָה [14] (Num. 26, 44) וְשָׁמוּ [15] מן הנודע ורוכב עליו הֵא· כמו מנשה שרוכב עליו [16] ואמר המנשה · וחצי שבט המנשה· (Jos. 4, 12 u. o.) וכשנכנסה הא עלי עֵי וְעֲלֵי [17] ימנה ועלי יצהר ועלי לבנון ועל אהלו [18] ועל יולדה · אינו ראוי לטעון עלי לבן בזה הצחות גם בעלמות [19] (Ps. 9, 1) שהן שתי אותיות בלבד:

105 ושחפץ מ׳ ר׳ סעדיה פיאור בהֵא בהכנסת בְּהוֹכְּלְמְשׁ עליה

1) Die Lücke ist, glaube ich, so zu ergänzen: לפי זה נכתבה. 2) lies בהסמכת. 3) Es muß wohl heißen: ושמעוננו ושמעונו. 4) l. הסמכנוהו. 5) In uns. gebräuchl. Ausg. שלה; aber שילה ist in vielen cdd. K. geschrieben. 6) שֵׁילָנִי 7) שילנך. 8) lies שאמרתָ. 9) Es muß wohl heißen: שריבוי. 10) Nach יושג ist im mnscr. eine Lücke, doch scheint nach dem Zusammenhange nichts, oder etwa לרעתו oder ein ähnliches Wort ausgefallen zu sein: 12) wohl: הֵא. 11) יצחקנו corrigirt Prof. S. D. Luzzatto scharfsinnig in יצחק גו. 13) oder הידעה. 14) הַיִמְנָה 15) וְשָׁמוּ. 16) Nach עליו fehlt das Wort הֵא 17) וַעֲלֵי. 18) lies אָהֳלִי. 19) ergänze יש ראיה u. vgl. Nro. 44.

כאמרך בבית להנחותם בהדרך (Neh. 9, 19) וכן ה' בהשמים (Ps. 36, 6) ואני [1] נאמר על זו המדה בהמיט בהשמים · בהדם. בהבית· בהאיש· והדיבור כולו· ובכף נאמר על משקל ויהי כהיום הזה. (Gen. 39, 11) כהאיש· כהדם· והדיבור כולו· ומן הלמד נאמר במשקל וחצי העם מעל להחומה· (Neh. 12 38) וכמותו להעלות העולה להמזבח. (2 Chron. 29, 27) ויבדילם אמציהו להגדוד (2 Chron. 25, 10) אבל מהמדבר והלבנון· (Jos. 1, 4) ונשתו מים מהים. (Jes. 19, 5) ושהימים· (Koh. 7, 10) שהמלך במסיבו. (Cant. 1, 12) ואין מה נדמה בזו השער אלא מה שנוסף בבית ובכף ובלמד· השמר באילו הג' תיבות והן בכ"ל כי אחת תלך בה במשקל דברך כולו אם ישקל דברך בתוספת הא שלידיעה· ואם לא ילך המשקל אלא בעיקור שעיקרתו:

ומאומר ראש הישיבה בשבחו למשקל דברי אז נפלא בעיניו ואמר לא נראה כמוהו בישראל· ידענו כי אז מ' ר' סעדיה וזולתו מכל בני מורח לא היתה להם ידיעה בחיבור החרוזה ושיקול הפיוט'· ואל תתמה על המלה הנכרית היחידה הנמצאת במקרא ועשהו על פי הדוחק במשקל והוציאו כלה במשקל עליו כל המלין כמות בשובני (Ez. 47, 7) ותאמר אז על משקלו בקומני וזולתי ישאני עושני ונאמר כוסני ובוסני ותחתהו [2] ועיניהו (Iob 24, 23) רום ידיהו נשא· (Hab. 3, 10) ותאמר על משקלו פניהו ורגליהו· וכמו הליים וחליות[3] קיבוץ הנקבה האחת מן המשנה חלית הבור (Schabb. 11, 2) וכמהו שנה שנות ושנים אשרה אשרים ואשרות[4]· צור צור כמות מול מול. מול בית פעור· (Deut. 3, 29) מול סוף. (Deut. 1, 1) נון בנו. (1 Chron. 7, 27) בן נון· (Exod. 33, 11) כשמיר חזק מצור[5] : (Ez. 3, 9)

והדבר המבאר [6] על שטות הרעב מה שנאמר והיית משוגע. ואיך לא

---

1) lies ואנו· 2) Es ist viell. zu lesen: תַּחְתֵּנִי (2 Sam. 22, 37). 3) cf. oben pag. 6 Nro. 19. 4) Nach ואשרות ist einzufügen: מיערים מוערות, welche Worte etwas weiter unten stehen, siehe pag. 32 Anm. 1. Hierher gehört auch nach meiner Ansicht: מנוחים ומנוחות מן למנוחיכי (Ps. 116, 7), welche Worte unten im mscr. geschrieben und als Nro. 158 bezeichnet sind, siehe das. die Anm. 5) lies מצור. 6) Die Worte והדבר המבאר bis ובשליתה היוצא וגו'. gehören oben hin p. 26 Nro. 98 Vergl. Anm. 2 das.

ישתגע הרואה בנו והנה אכלתהו אמו מכובד הרעב כדכתיב ובשליתה היוצ׳ וגו׳. מועדות מועדים [1]:

106 ושמעתֵנו [2] במשקל הורדתֵנו בו. (Jos. 2, 18) והשמעתָנו במשקל שככה השבעתָנו. (Cant. 5, 9) ותשמַעים [3] במשקל ותזבחים (Ez. 16, 20) והשמעתונו במשקל העליתונו (Num. 20, 5) והשמיעוהו [4] השכירוהו (Jer. 48, 26) הִשְׁמִיעוּ [5] הִכְלִימוֹ. (1 Sam. 20, 34) וישמעכם [6] יבא [7] ויושעכם (Jes. 35, 4) ישמיעֶיה [8] יביאֶה. (Exod. 35, 5 u. o.) ושמָעַתני במשקל אכלַתני (Ps. 60, 10) ושמַעתִי [9] במשקל גמַלתו [9] (1 Sam. 1, 24) ושמַעְתָה [10] במשקל חִלְקַתָה [10] להם. (Jes. 34, 17) ושמַעְתַם [11] במשקל שרפתם (Jes. 47, 14) אחזתם (Ps. 48, 7) והשמיעתהו במשקל הדביקתהו (Jud. 20, 42) ותשמעני [12] תדבקני (Gen. 19, 19) וכאשר חייב לָדין על המקצת כן חייב להדין על הכל אצל כל בעלי דעה:

107 ואמר בהעתקת החִרֶק אל הצֵרי [13] למנִי אשור (Micha 7, 12) שהוא בחרק הועתק אל צרי באמרו סורו מנִי דרך הטו מנִי ארח. (Jes. 30, 11) והועתק ההרק אל הצרי ומכל [14] קיבוץ כמו דרכים ומלכים ונהיה צרי באמרו דרכיה דרכֵי נעם. (Prov. 3, 17) ועוד אמר כי הועתק החרק מן עַין ועַיִט ויַין ונהיה אל הצרי בהסמכה באומר עֵין יעקב. (Deut. 33, 28) לעֵיט הרים (Jes. 18, 6) ביֵין חלבון. (Ez. 27, 18) ובזה טעות לפי שאילו המילין לא נעתקו מן החרק אל הצרי. אבל נעתק מן הקמץ [15] אל הצרי שהוא מן קמץ גדול לקמץ קטון. ואילו [16] היה אמת מה שאמר שהיו נעתקין מן

[1] Die Worte מועדות מועדים müssen auf p. 31 nach ואשרוה eingerückt werden, vergl. Anm. 4 das. [2] Auch die Worte ושמעתֵנו במשקל וגו׳ bis אצל כל בעלי דעה. stehen hier wohl nicht am rechten Platze, sie gehören zu Nro. 103 p. 29 und sind nach רימיתנו einzufügen; cf. daselbst Anm. 7. [3] lies ותשמָעים und ותזבָחים. [4] Nach והשמיעוהו fehlt במשקל. [5] Ebenso fehlt nach הִשְׁמִיעוּ - במשקל. [6] Es fehlt במשקל. [7] In uns. gebräuchl. Ausg. יבוא; aber יבא findet sich auch in vielen cdd. K. [8] lies יַשְׁמִיעֶהָ במשקל. [9] lies שְׁמָעַתּוּ und גְמָלַתּוּ. [10] lies וְשְׁמַעְתָּה und חִלְּקַתָּה. [11] ושמְעַתֵם. [12] Nach ותשמעני fehlt במשקל. [13] הַחִירֶק אל הצֵרי [14] Es muß wohl מכל heißen. [15] lies פתח. [16] lies ואולם.

החרק שהוא נקודה אחת אל הצרי שהוא שתי נקודות · אילו היתה העמדה שבאילו המילין על היודין ואינו כך · בלתי ההעמדה על תחלתם · באמרך עַיִן עַיִט זַיִת בַּיִת שַׁיִת קַיִץ מַיִם בִּיר זַיִן שַׁיִט חַיִץ אַיִל אַיִל (1 אַיִן דַּיִשׁ דִּישׁוֹ שַׁיִשׁ עַיִשׁ סַיִף עַיִר עִירוֹ לַיִשׁ חַיִשׁ · וטעה בזו טעות שניה באמרו כי כל הדומה לאילו יֵעָתֵק בהסמכה חילוף זה כשמצאינו (2 מן הסמכת שית שיתו ושמירו (Jes. 10, 17) ובהסמכת עיר בן אתונות · (Zach. 9, 9) אסרי לגפן עירו ·(3 (Gen. 49, 11) וכן הסמיך דיש לא תחסם שור בדישו · (Deut. 25, 4) והוי (4 דן את כלם שתהיה בשתי נקודות :

הַבָּאָה . (5 הַשָּׁמָּה מעמקי ים . מבציר אביעזר . מגבורתם :

a. 108 ועשה *) לדוחק המשקל תשפוט ותשמור ותעבור אמר *) בשלשחן שרק (6 אם אהה צריך עליה לדוחק בחרוזה ואל מה שהיה על משקלה כמו תזכור תעשה אותו לפי שהוא על המידה וכן ישקוט על משקל ישפוטו הם · (Exod. 18, 26) :

b. ותעשה בקשו רפה מן הכתוב ובקשו (7 ברחובותיה (Jer. 5, 1)

1) Das 2. איל ist zu streichen. 2) lies כשמצאנו. 3) In unſ. gebräuchl. Ausg. עירה; jedoch hat עירו der Sam. Text und einige cdd. K. 4) Es muß wohl והוא heißen. 5) Die Worte הבאה bis מגבורתם gehören nicht hierher und sind überhaupt eine überflüſſige Randbemerkung; הבאה. השמה מעמקי ים nehmlich wird weiter unten p. 39 Nro. 114; מבציר אביעזר. מגבורתם aber p. 36 Nro. 108 l. noch einmal citirt und besprochen; siehe daselbst. 6) am Rande או שרק. 7) In den gebräuchl. Ausg. ist וּבַקְּשׁוּ geschrieben; aber in der Ausgabe des Salomo de Norzi Mantua 1742 lesen wir auch וּבַקְשׁוּ. Dieser bemerkt dazu: ובקשו בספרים כ"י (כתבי יד) ודפוס ישן קל הק'וף כמשפט רוב הבנין בזה השורש כמ"ש (כמו שכתוב) בשרשים ור' יונה הביאו בספר הרקמה עם הקלין כמו קראו מלאו שבפ' (שבפרשה) הקודמת: „In den manuscr. und alten Drucken das ק raphe nach Art der meisten Bildungen von dieser Wurzel, wie es auch im Lexicon (von Dav. Kimchi s. v. בקש) angegeben ist; auch R. Jona (Abulwalid) zählt es in seinem Buche הרקמה (ed. B. Goldberg u. Raph. Kirchheim Frankf. A/M 1856; cf. p. 166) unter den Formen auf, welche raphe sind, wie קראו u. מלאו in dem vorhergehenden cap. (Jerem. 4, 5)“. 8) וַיַּעַשׂ. 9) אָמַר.

וכן תרבר בו במעש שעבר · בקשו כתבם · (Esra 2, 62 Neh. 7, 64) אשר בקשו לשלוח יד · (Esth. 6, 2) סִפְּרוּ ספר עד סַפַּר סָפְּרוּ [1]:

e. לָמָּה לָמָּה רפה ודגש יַעֲשֶׂה [2] מה שנתכן ממנה על המשקל הטעם אחר:

d. ודע כי ההא שבלשון [3] שאלה אם יהיה אחריה שְׁוָה תהיה דגש כמו הַכְּצעקתה (Gen. 18, 21) הַכְּתֹנֶת בנך (Gen. 37, 32) הַבְּרב כח · (Iob 23, 6) חוץ מאחד הכסוד [4] אלוה תשמע · (Iob 15, 8):

e. וזה היוד תהיה רפה ואם היו נשואים על שמות הנודעות · כמות הַיְלָדים (Gen. 33, 1) הַיְתרים (Jud. 16,9) הַיְשועה (1 Sam. 14, 45) חוץ מאחד לבני היונים (Joel 4, 6) · אם היתה האות שאחרי היוד מאותיות אחהע תהיה אז היוד דגש כמו היהודים (2 reg. 16, 6) היעפים [5] היערים · (Jer. 26, 20):

f. ואילו האותיות שהן רפין אפעלפי שהן נודעות הלוים (Num. 8,15) השלבים [6] (1, reg. 7, 28) הנשמות [7] (Jer. 33, 10) וכל הנוהג מנהגן:

---

[1]) Ich bin zweifelhaft, ob ich die Formen von סִפְּרוּ bis סָפְּרוּ nicht für eine Randbemerkung, die vielleicht gar nicht von Dunasch herrührt, halten soll. [2]) יַעֲשֶׂה · [3]) Vergl. unten Nro. 120 p. 41 [4]) Unsere Ausgaben haben הַבְּסוֹד; aber die von Sal. de Norzi auch הַבְּסוֹד. In dessen Bemerkungen (מנחת ש׳) lesen wir zu dem Worte: הבסוד כתוב במעשה אפוד פ׳ (פרשה) ל׳ כי במקצת ספרים הבי"ת דגושה עכ"ל (עד כאן לשונו). אמנם בספרים מדוייקים כ"י רפה וכן מנאו רד"ק במכלול דף ס"א עם הרפויים ובלא געיא וכן המעט ממך שבסמוך: „Im Buche מעשה אפוד c. 30 (verf. von Profiat Duran, genannt Efodi, ed. Dr. Jon. Friedländer und Jac. Cohn. Wien 1865) ist bemerkt, daß ב des Wortes הבסוד in einigen Ausgaben Dagesch habe, aber in correkten Handschriften hat ב kein Dagesch; und so zählt es R. D. Kimchi in Michlol p. 61 unter den Worten auf, welche raphe sind und kein Metheg haben, u. derartig ist auch המעט geschrieben, welches kurz darauf folgt." (Iob 15, 11). [5]) Für היעפים, was sich im A. T. nicht findet, ist vielleicht היְעֵלִים 1 Sam. 24, 3 zu lesen. [6]) In den gebräuchl. Ausg., auch in der von Sal. de Norzi steht: הַשְּׁלַבִּים. Dieser bemerkt jedoch zu dem Worte: בלא מאריך בה"א בס"ם (בספרי ספרד) ובמקצת ספרים כ"י השי"ן בדגש ובספרים אחרים רפה וכן חבריו שבענין: „Beim ה in השלבים steht kein Metheg in spanischen Ausgaben, u. in einigen mnscr. hat ש Dagesch, aber in andern ist es raphe, u. ebenso dasselbe Wort in demselben cap. [7]) Ebenso ist הַנְּשַׁמּוֹת in unsern gew. Ausg. geschrieben, doch in der von Sal. de Norzi

g. וזה המם הרפה [1] שֶׁרְכבה [2] על מִפָּעֵל או מפעל המֹקרה (Ps. 104, 3) המֹהלך (l. c.) המֹכסה שמים. (Ps. 147, 8):

h. והפרש בין המֹלאה הזרע. (Deut. 22, 9) ובין בבטן המְּלאה (Koh. 11, 5) שהוא דגש הוא אז מפני הנשאוי והמונח:

i. ומן הרפיים בַּמֹכשפים (Mal. 3, 5) לַמֹסלה (Jerem. 31, 21) לַמֹמיתים. (Iob 33, 22):

k. ולגעיה בשמות הנודעות בתוכהנה הבר שתעשה התיבה שאחריה דגש ובסוף רפה כמות רפאתי לַמַּים (2 reg. 2, 21) דגש בין מים לַמֹים (Gen. 1, 6) רפה. ומתוק לנפש (Prov. 16, 24) דגש וכל טמא לנפש (Num. 5, 2) רפה ואֶתְּנה [3] באות שאת שכולו הוא רפה. ולשֹׂאת [4] ולספחת (Lev. 14, 56) בשר חי בַּשֹׂאת. (Lev. 13, 10):

l. וכל דבר אשר תרכב עליו המים דגש. כמו מבשר המלואים. (Exod. 29, 34) הסירה מגבירה. (2 Chron. 15, 16) חוץ משתי תיבות

---

steht הַנְשָׁמוֹת. Dazu lesen wir die Anmerk.: במקצת ספרים הה"א בלא מאריך והנו"ן בדגש ובס"ם (ובספרי ספרד) הה"א במאריך והנ"ון קלה: „In einigen Büchern steht bei ה kein Metheg und Nun hat Dagesch u. in spanischen Ausg. steht bei ה ein Metheg und Nun hat kein Dagesch."

1) l. רפה. 2) es muß wohl heißen: שֶׁרְכֻּבָה. 3) viell. וְאַתְּנֶה.

4) In einigen Bibelausgaben (Polygll. Lond., van der Hooght, Hahn) ist וְלַשְּׂאֵת und בַּשְּׂאֵת geschrieben; in andern (Döderlein, Bürklin, de Norzi) וְלַשְּׂאֵת und בַּשְּׂאֵת. Sal. de Norzi bemerkt zu לשאת Lev. 14, 56. הל"מד בלא מאריך והשי"ן רפה וכן ראיתי במקצת הספרים וזהו ג"כ (גם כן) דעת רד"ק במכלול דף נ"א ובתילים מזמור ק"ח וכן כתב בעל א"ת (אור תורה) וגם ר' יונה הביאו עם אחרים שהמשפט בהם ההכבד והוקלו: „Das Lamed hat kein Metheg u. ש ist raphe. So habe ich es in einigen Büchern gesehen, und das ist auch die Ansicht R. D. Kimchi's in Michlol p. 51 und in der Erklärung von Ps. 108. So schreibt auch der Verf. von אור תּוֹרָה (Lonsano verfaßte es, herausgeg. ist es im Sammelwerke שְׁתֵּי יָדוֹת Vened. 1615. vgl. pag. 18). Auch R. Jona führt es (cf. Ha Rikmah p. 166) an mit andern Worten, bei denen nach der Regel Dagesch stehen sollte, und es steht nicht". Zu Lev. 13, 10 sagt er außerdem noch: וכ"כ (וכן כתב) המאירי ולוית חן שער א' פ' (פרשה) ט' und so schreibt es Meïri (Don Vidal Menahem b. Sal. Meïri im 13. Jahrh.) in קר"ת ספר (nur handschriftl. vorhanden) und der Verf. von לִוְיַת חֵן (Imm. di Benevento; herausgegeben ist die Schrift Mantua 1557) Abschn. I. c. 9.

מבציר אביעזר (Jud. 8, 2) והנודע [1] מגבורתם [2] (Ez. 32, 30) אם אמרנו לדוחק המשקל על משקל מבציר ואנו נחפוץ דגש מבריח רפה יעבר וכן אם אמרנו מגברים רפה ואנו נחפץ מגדולים יעבר גם הוא :

ים ואם הצרכתה למילה נקבה ראוי לך להוציא ההא שבה . ואם לא תוציאנה יש לך לומר כמות ותחמרה בחמר . (Exod. 2, 3) ואנחתה (Jes. 21, 2) ויקרא לה נבח . (Num. 32, 42) לבנות לה בית . (Zach. 5, 11) ויאמר לה בעז . (Ruth 2, 14) נעניתי לו בה . (Ez. 14 4):

ת. ותאמר ה׳ קָנָנִי [3] (Prov. 8, 22) . עָנָנִי [3] . (Ps. 118, 5) כבסני (Ps. 51, 4) טהרני (l. c.) חוץ מאותיות הסמוכות כמות דַּבְּנִי אלהים (Gen. 30, 6) תבעתני [4] (Iob 9, 34) הנני בני (Gen. 22, 7) וחבירו ממני והי נו במקרא כולה :

יט וממנו שהוא בלשון אנחנו ובלשון הוא כל שהוא דגש וזה חילוף לכל הלשון . לפי שאנו אמר׳ [5] בלשון הוא ויחננו (Iob 33, 24) דגש׳ וכן תאכלנו (Deut. 5, 22) רפה ללשון אנחנו ותאכלנו (Deut. 28, 39) דגש ללשון הוא . וכן תתננו (Ps. 44, 12) רפה ללשון אנחנו תננו [6] דגש מאכל לעם לציים (Ps. 74, 14) ללשון הוא . ובזה המקום לעולם תהא דגש סמוך לסגול . והרפה סמוך לצרי [7] חוץ מג׳ מקומות הִנֵּנוּ שהיא קרואה בלשון [8] אנחנו והיא דגשין ובסגול הִנֶּנּוּ עבדים . (Gen. 50, 18) הִנֶּנּוּ לך לעבדים . (Gen. 44, 16) הִנֶּנּוּ ועלינו . (Num. 14, 40) אבל ממנו כשהזכרתי לך כלו דגש . ואנשי מזרח קורין אותו בדגש מה שהיה קרוי על לשון זכהוא [9] וקורין ברפה מה שהיה קרוי על לשון אנחנו :

109 ודע כי כל מילה שתיכנם בתוך הדברים לא תוסיף בטעם כלום כמו אאמצכם במו פי . (Iob 16, 5) טעמו בפי . וכמוהו ידי שמתי למו פי . (Iob 40, 4) טעמו לפי . כמו אפל . (Iob 10, 22) כמו אש . (Ps. 79, 5) במו מרמנה . (Jes. 25, 10 Keri) למו פי . [10]

---

[1]) Vielleicht ist והנודע unächt. [2]) Es ist nun klar, daß die Randbemerkung מבציר אביעזר. מגבורתם, welche sich oben p. 33 Nro. 107 vergl. Anm. 5 im Texte fand, überflüssig ist. [3]) l. קָנָנִי und עָנָנִי. [4]) תבעתני [5]) d. h. אומרים. [6]) l. תִּתְּנֵנוּ [7]) לצֵרִי [8]) am Rande steht dazu: על שם. [9]) l. על לשון הוא. [10]) למו פי ist zu streichen, oder dafür vielleicht למו ארב Iob 38, 40 zu lesen.

למו חרב · (Iob 27, 14) כמו נטע · (Iob 14, 9) סמוך כמוהם · (Jud. 8, 18) טעמו כרם :

110 ומפארין העברים מדבריהן דברים כתחילתן מסובבות ואומ׳ [1] באודנו אהודנו ועשו ההא הזה באופני הצירוף ואז תאמר [2] אהודנו אהודך אהודה [3] אהודכם אהודכן אהודנה אהודנו [4] אהודם אהודן · וכן אומ׳ [5] ביושיע יהושיע (1 Sam. 17, 47) יהודה לתפלה (Neh. 11, 17) עמים יהודוך · (Ps. 45, 18) ואומ׳ [6] ממנו יהודנו [7] יהודך יהודה [8] יהודכם יהודכן יהודנו יהודנה יהודם יהודן יהודונו יהודוכם יהודוכן יהודוה [9] יהודון · ונאמר מן יהושיע אהושיע אהושיעך וכל הצירוף והסמיכה · ואומ׳ [10] על משקל יהושיע יהופיע וממנו אחופיע · ואומ׳ [10] יהודיע אהודיע · ואומ׳ [10] אוכיח ואהוכיח אהוכיחך וכל חכם אהוכיח במלי · ולא לצים משנאי האלהים · מי כהחכם (Koh. 8, 1) להחכם אשר ישתה דבריו ולא ישתה במזרק דם גפנים · ומן המפוארין כלהם (2 Sam. 23, 6) ועיניהו (Iob 24, 23) רום ידיהו נשא · (Hab. 3, 10) ורגלוהי [11] ומעוהי ושולוהי [11] ושפתיהו ושניהו ואזניהו ופניהו ושוקיהו ואזרועיהו · ומן המפואר תגמולוהי · (Ps. 116 12) ועל משקלו תחבולוהי תחמולוהי תשלומוהי תעלומוהי · ורבים כאלה · ומן המפואר יצרנהו (Deut. 32, 10) וארממנהו · (Exod. 15, 2) ומן המפואר באו הניעמו (Ps. 59, 12) והורידמו · (l. c.) ענבימו [12] (Deut. 32, 32) ונרשתמו · (Exod. 23, 31) עֻזָּמוֹ [13] (Ps. 89, 18) אז ידבר אלימו באפו · (Ps. 2, 5) ובחרונו יבהלמו · (l. c.) תשיתמו · (Ps. 21, 10) שיתמו נדיבמו (Ps. 83, 12) נסיכימו [14] (l. c.) ישיתמו [15] עלימו (Iob 20, 23) ענבימו [15] כרמימו [15] ובניך הכינמו ישרים אז תשיתמו והניח בצל גפני כרמימו להריח בשמימו:

---

1) d. h. ואומרים. 2) mir scheint nach תאמר zu fehlen אהוֹדֵנִי und das folgende Wort אהוֹדֵנוּ punktirt werden zu müssen. 3) l. אהוֹדֵךְ. 4) lies אהוֹדֶנּוּ אהודנה. 5) d. h. אומר. 6) d. h. ואומרים. 7) auch hier fehlt wohl vor יהוֹדֵנוּ, wie zu punktiren ist, יהוֹדֵנִי. 8) l. יהוֹדֵךְ. 9) l. יהודום 10) d. h. ואומרים. 11) Vor ורגלוהי fehlt wohl: מעיהו ורגליהו und ועל משקלו; für ורגלוהי, ומעוהי, ושולוהי ist zu lesen: שוליהו. 12) In uns. Ausg. עֲנָבֵמוֹ; aber ענבימו steht in vielen cdd. K. 13) עֻזָּמוֹ. 14) In unsern Ausg. נְסִיכֵמוֹ; aber נסיכימו schreiben viele cdd. K. 15) ישיתמו wie כרמימו findet sich im A. T. nicht; vielleicht sind beide Worte unächt, und zwar jenes aus dem vorher-

111 נאמר (1 על עשיתיני שמעתיני השמעתני (2 אֶשְׁמְעֵנוּ (3 אשמיעני ד׳ פנים :

112 רק אשר תדע (4 עד רדתה· (Deut. 20, 20) עד רדת חומתיך· (Deut. 28, 52) אמ׳ חכמ׳ (5 ז״ל עד חצות (Mischna Beracoth I. 1) ממושך נכון לפי שהוא מוכרת· וכמוהו אכול בשר ושתות יין· (Jes. 22, 13) וכמוהו פתות אתה פתים. (Lev. 2, 6) ראות רבות ולא תשמור פקוח אזנים. (Jes. 42, 20 Keri) וכן וכלות אליהם כל היום· (Deut. 28, 32) וכן נעשה מן הסמוך כל מכרת נעשה מן לבנות לה בית (Zach. 5, 11) בָּנוֹת על משקל רבו׳ בנות (Prov. 31 29) ומן לקנות חכמה (Prov. 17, 16) קָנוֹת במשקל שָׁנוֹת שהוא איסוף שנה מכרת וקנות שהוא מן קנים מן הסמוך כפתריהם וקנותם (Exod. 25, 36) ומן לעשות (Gen. 2, 3) עשות ומן לחסות (Ps. 118, 8) חסות· ורבים כאלה אתה עושה· עת שתצטרך לה :

113 אנא זכרתי הזכרתי אזכור אזכיר זכרתיני הזכרתיני אזכרנו (6 אזכירנו (6 זכרנו הזכרנו נזכור נזכיר· אתה ו׳ זכרת הזכרת· ד׳ בעתיד זכור הזכיר תזכור תזכיר· את שנים בעבר זכרת הזכרת· ד׳ בעתיד· זכרי הזכירי תזכרי תזכירי· אתם· שנים בעבר· זכרתם הזכרתם· ד׳ בעתיד· זכרו הזכירו תזכרו תזכירו. אַתֵּנָה ו׳· זכרתן הזכרתן· ד׳ בעתיד· זכרונה (7 הזכירנה תזכרנה תזכירנה. להוא ד׳· ב׳ בעבר· זכר הזכיר· ב׳ בעתיד יזכיר יזכור (8· להיא ד׳. ב׳ בעבר· זכרה הזכירה· ב׳ בעתיד תזכור תזכיר· להֶם ד׳ ב׳ בעבר· זכרו הזכירו· ב׳ בעתיד יזכרו יזכירו· להן ד׳ ב׳ בעבר זָכרו הזכירו· ב׳ בעתיד תזכרנה תזכירנה· הכל מ״ח· מהן ד׳ לא אמרן מ׳ ר׳ סעדיה ז״ל נהיו נ״ב והן המילות הפשוטות· (9:

---

gehenden תשיחמו; dieses aus dem bald folgenden כרמימו durch Unaufmerksamkeit der Abschreiber entstanden. Ebenso ist ענבימו schon da gewesen und hier zu streichen.

1) Die Worte אמר על עשיתיני bis ד׳ פנים scheinen mir hier nicht am rechten Platze zu sein; ich halte dafür, daß sie nach Nro. 113 gestellt werden müssen, siehe Anm. 9 hier. 2) l. השמעתיני 3) lies אֶשְׁמָעֵנִי. 4) lies רק עץ אשר תדע· 5) d. h. אמרו חכמינו. 6) lies אוכרני und אוכירני· 7) lies זְכֹרְנָה· 8) lies יזכור יזכיר 9) Nach הפשוטות, glaube ich, ist ein geeigneterer Platz für die Worte: נאמר על עשיתני שמעתיני השמעתני (השמעתיני) אֶשְׁמָעֵנוּ (אֶשְׁמָעֵנִי) אשמיעני ד׳ פנים, welche oben № 111 stehen; cf. Anm. 1 hier.

114 ואמר לא יבא על המעשים מן בהוכלמש בלתי הוש׳. ואנחנו נראה כולן שיבואו עליהן מן דין ההלכוא · (Jos. 10, 24) וכי הבצעקתה הבָאָה(1 אלי (Gen. 18, 21) מעש עבר · וכמהו השָׁבה משדי מואב (Ruth 1, 22) שהוא מעש עבר. ופהרונו אשר שבה וכשיעבר השבה כן יעבר השמה (1. (Jes. 51, 10) ודע כי כל מילה הנוסף עליה ראוי להוסיף עליה הבכל · (2 וכאשר נאמר השמעה נאמר בשָׁמעה וכשמעה ולשָׁמעה · ויצרף כן באופני התולדה כולה · נאמר כשמענו כשמעוני כשמעתוני (3 כשמעתים · השמעגם השמענוכם שפתרונו אשר שמענו אתכם · (4 :

115 ואמר בחילופין כי הנון תתחלף בלמד· כדכתיב כי היה דבר המלך נחוץ. (1 Sam. 21, 9) כמות לחוץ · ונעשה נחצתי במקום לחצתי · לפי שנון שבנחוץ מעיקר המילה היא אצלו · ואנחנו נראה כי אינה מעיקרה · ונאמר בפתרונו כי היה דבר המלך חצוי כמו וחצית את המלקוח · (Num. 31, 27) געלתני (5 אעכד העבדתיך בחטאתיך הוגעתני בעונותיך · כני יצאוני ואינם. כי ארץ הנגב נתתני. כמות נחוץ · ונטור מן יטור · ונדור מן ידור · ונחוץ מן יחוץ. הבן ולמוד :

116 ופירש נערמו מים (Exod. 15, 8) כמו ערמות. כלומ׳ שנעשו כערמות :

117 ופירש ותען להם מרים · (Exod. 15, 21) וענתה להם · ואני אומר כי הוא שבחה · וכמוהו כרם חמר ענו לה · (Jes. 27, 2) אשר פירושו ענו אותה · ואמר בן עוזיאל שבחו לה · (Tharg. Jon. zu Jes. 27, 2) והוא האמת :

118 ופירש ארך האבר (Ez. 17, 3) על אברתו · (Deut. 32, 11) ואני אומר כי קיבוץ אבר אֲבָרִים. ואינו כשאומרים אֵיברים :

119 וכן ה׳ הושיעה המלך יעננו ביום קראנו · (Ps. 20, 10)

---

1) Nun ist deutlich, daß die Randbemerkung הבָּאה . השָׁמה מעמקי ים., welche oben p. 33 nach Nro. 107, nach den Worten בשתי נקודות stand, vgl. Anm. 5 daselbst, überflüssig ist. 2) Es muß wohl gelesen werden: בכלם. 3) lies כְּשְׁכַעְּתִינִי. 4) Mit diesem Abschnitte hängt genau zusammen Nro. 124. p. 43 vgl. Anm. 2. 5) Die hier klein gedruckten Worte gehören nicht hierher, sondern, wie ich glaube, zu Nro. 134 p. 47; siehe daselbst Anm. 5.

ופתרונו כי הוא לשון בקשה · אי (1 אדוננו אי מושיענו אי מלך·
שיעננו בכל יום קראנו · וכמוהו מה לך הים כי תנוס . (Ps. 114, 5)
מה לך אי ים כי תנוס ואי ירדן כי תסב לאחור · (cf. l. c.) וראה (2
בני כי כאשר השגות שביסוד ארץ מאפילה לא יוציאו מעיקר אפל . כן
השגות שבצלמות לא יוציאו מן צלם . וכמוהו האזינו השמים (Deut. 32, 1)
כלומר שמעו אתם שמים . וכן שמעו זאת הזקנים . (Joel 1, 2) אי
זקנים . וכן מארבע רוחות באי הרוח . (Ez. 37, 9) אי הרוח· ויש לנו (3
שנעלם ממנו הרבה מן המאמרות שהיינו על שיקולן כמות לי נקם וְשִׁלֵּם כמות
שילום . וכמוהו ולא את הַקִּיטֵר שהוא כמות קיטור . ואין לַעֲבֹר בהם דרך .
ואם אמר אומר איך יֵאָמֵר כמאמר שיכנה עלי קֵטֵר נאמר שְׁמֵעַ מאמר משולש.
והיה ראוי לבנות השמועה על משקל תלבושת ושמועניה על משקל קדורנית .
וכמוהו קומו השרים משחו מגן . (Jes. 21, 5) אי שרים . היה לו (4 להשלים
מאילו קֶעֶ לפי שאמר לא מצאתי בלתי קֹסֹט . ומאומר הכתוב הבאה והשכה
ושנעלם ממנו שהיה לו להוסיף על השמות עד מתי תתחמקין הבת השובבה
(Jer. 31, 22) אי בת אי שובבה . וכן החרשים שמעו והעורים.
(Jes. 42, 18) אי חרשים ואי עורים . הא הקריאה כמות הדור אתם
ראו . (Jer. 2, 31) אי הדור · ואינו ידיעה כמו הדור הרע הזה
(Deut. 1, 35) לפי שיש בזה המקום הַא הידיעה וְהָא הקריאה (5 בפסוק
אחד והוא ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך השטן (Zach. 3, 2) הראשון
ידיעה והשיני קריאה:

120 ואמר בכתב צחות לשון הקדש שחיבר בשער ידיעת דגש

---

1) Für אֵי schreibt Aben-Esra in Sephat Jether Nro. 91 p. 24 b או; es ist aber אֵי richtig. Auch im Thalm. B. Rosch haschana 19 a (אי שמים) findet sich אי, wie hier gebraucht. 2) Auch diese klein gedruckten Worte sind hier am falschen Orte; nach meiner Ansicht müssen sie nach Nro. 124 p. 44 gestellt werden; ich habe sie als Nro. 125 a angeführt, siehe dort die Anm. 3) Ebenso ist für diese klein gedruckten Worte hier eine ungeeignete Stelle; ich glaube, daß sie nach Nro. 122 angebracht werden müssen; daher siehe p. 43 Nro. 123 a. b. in den Anm. das. 4) Die Worte היה לו bis על השמות gehören ebenfalls nicht hierher; ich meine, daß sie den Worten folgen müssen, die hier vor ihnen an unrechter Stelle waren; daher siehe p. 43 Anm. c. 5) Hier finden sich am Rande die Worte: גם שנאמר היושבת בגנים חברים (Cant. 8, 13). נתחבר הא הקריאה והא הידיעה.

ורפה· כל מה שהיה מן השמות מן לשון שאלה בתמהה[1] כמות הגוי
גם צדיק (Gen. 20, 4) הזה אחיכם (Gen. 43, 29) הֲרם האנשים·
(2 Sam. 23, 17) הֲכל היום· (Jes. 28, 24) וכל הדומה להם ואמת
אמר בזה הדבר· עוד אמר חוץ ממה שהיה האות הראשון בשוא
כי יהיה דגש· כאמרך הַכְּצַעקתה· (Gen. 18, 21) הַכְּתנת בנך·
(Gen. 37, 32) הַלְּבן· (Gen. 17, 14) הַבְּרב כח· (Iob 23, 6) הַזְּבחים·
(Am. 5, 25) חוץ מן הַבְּסוד[2] אלוה תשמע· (Iob 15, 8) תנאי על תנאי
רפה· וזו טעות גדולה לפי שאנחנו שמות תחלת אותותיה שוה והן
רפין כאמרך הַכְּזונה· (Gen. 34, 31) הַמְעט ממך· (Iob 15, 11)
הַמְעט קחתך· (Gen. 30, 15) הַבְּעד ערפל· (Iob 22, 13) הלאל יסכן
גבר· (Iob 22, 2) הַלְמענך· (Iob 18, 4) הַלְעולם· [3] (Ps. 85 6)

---

[1]) lies ובתמהה; nach diesem Worte muß ergänzt werden: הוא רפה. Der ganze Satz ist sehr unklar; Dunasch meint: כל אות הראשון מן השמות שהיה אחר הא מן לשון שאלה ובתמהה הוא רפה: [2]) Ueber הבסוד siehe oben p. 34 Nro. 128 d. Anm. 4. [3]) Hier müssen nun folgen die in Zeile 1 p. 42 stehenden Worte: הַלְעֹולמים יזנח ה׳ (Ps. 77, 8), an die sich dann anschließen die nächsten klein gedrukten Worte: (Gen. 27, 38) הַבְּעד הַכְּזונה שראה הַבְּרכה אחת היא לך. Von den letzteren Worten ist הַבְּעד בַּכְּזונה שראה sicher eine überflüssige Glosse und zu streichen; denn הבעד und הכזונה waren schon angeführt und שראה scheint aus dem folgenden כשתראה durch Nachläßigkeit entstanden zu sein. Was endlich das letzte Citat Gen. 27, 38 anlangt, so ist in unsern gebräuchl. Ausg. הֲבְרָכָה geschrieben, in der von Sal. de Norzi aber הַבְּרָכָה. Dieser bemerkt dazu: הברכה הה"א בגע"א והבי"ת בשוא לבדו ורפה בספרים מדוייקים וכן הוא במכלול דף ס"א ובמעשה אפוד פ' (פרשה) ל' וברב פעלים לא כמנחת כהן שכתב הבי"ת בשוא פתח „Das ה in הברכה hat Gaja und ב ist mit Schwa simplex punktirt und hat kein Dagesch in den genauern Ausgaben; und so ist auch in Michlol p. 61 geschrieben und in Maaseh Ephod (vgl. oben p. 34 Anm. 4) cap. 30 und in Rab Paalim (verfaßt von Jos. Sarko (zum größten Theil nur handsch.), nicht wie in Minchat Cohen (verf. von Josef b. Senior ed. Kurutshesme bei Constantinopel 1598), wo das ב mit Chateph - Patach punktirt ist."

ורבים כמו זה תחילת אותותיה הַלְעולמים יונח ה׳. ¹) מנוקדות בשוה והם רפיין ׃ כשתראה התבונן בני ואת האלהים ירא · ולב טהור לך ברא · וכל דברה על אופניה קרא · הַבְּעד הַכְּוונה שראה הַבְּרכה אחת היא לך · ¹)

a. 121 וראה שם גפני לשמה · (Joel 1, 7) :

b. 121 וראה ואמרת אליו השמר והשקט אל תירא · (Jes. 7, 4) לפי שרב סעדיה נ״ע פירש בו השמר והשתמר · וקידם השמר · ואיך יאמר אחרי כן אל תירא · ואל תירא הוא כמות לא תגור יצא מזה הדבר דברי האומר השמר ואל תשמר וזה פריך · אבל אני אומר שפירושו שקוט על שמריך · כמו שאנן מואב מנעוריו ושוקט הוא אל שמריו · (Jer. 48, 11) וזה פירוש ראוי לו · ואילו היה ניקוד השמר והשקט אחד כמו כל השמר שבמקרא נקוד בשלוש נקודות תחת הַמֵם והטעם בשין · וזה נקוד בשתים וטעם המלה על הַמֵם · הט אזנך ושמע דברי חכמים :

122 ותמהתי מֵאָמרו · כי אמר לא מצאתי בצירוף מילה אחת שיגיע מספרם בצירוף ²) קֹסֹטֹ ותהיה קֹעֹ · ואני מברר לשומעים איך יתוסף לו אלפים מן המילות המצורפות מן שמע לפי שאמר בתחילת צירוף פשוטותיה · שמעתי השמעתי במעש שעבר. ובעתיד להבא אשמע אשמיע · וראוי לצירוף הזה שיוסיף במעש שעבר שמע ³) · ופתרונו כמו השמיע · ויוסיף במעש הבא אשמע ³) ופתרונו אשמיע · ועוד יהלך על זה הפירוש כולו · והאומר כי ר׳ סעדיה זצ״ל הניח שמע ³) שהוא כמות השמיע · ותניח אֲשַׁמֵעַ ⁴) שהוא אשמיע · שפתרונו שוה ונסתפק באופן אחד מן השיני · ונשיב בזו הטענה ונאמר · אילו חייב ר׳ סעדיה שלא יבוא מן המילין בלתי שחלפו ביטוייו ⁵) ונשוו ⁶) טעמיו ⁵) לא צירף מן מילה יֹטֹ אלף מילה קֹסֹטֹ מילה · ובירור דבָרַי ⁷) כי הביא מה שנתחלף בלשון והשוה בטעמים שהביא המאמרות העומדות שהם לא עברות ולא עתידות · כמות שֶׁמע ⁸) ושמוע ושמעונים ושמעינים ושמיעה ומשמע ומשמעת שביטוייהם מתחלפין וטעמיהן

---

¹) Siehe die vorige Anm. ²) Nach בצירוף fehlt wohl: יֹטֹ אלף; לְמַעְלָה מִן auch ist vor קֹסֹטֹ und קֹעֹ weggelassen worden. ³) d. h. שִׁמַּע. ⁴) אֲשַׁמַּע. ⁵) es soll wohl heißen בטוין und טעמין. ⁶) lies נשוו ולֹא oder וחלפו ; ⁷) דְּבָרַי ⁸) שֵׁמַע

שוין וריבוייה ותוספת ההֲשָׂגות עליה עד שהגיעה אל הפועל העומד
מגיעות למעלה מעשרת אלפים מילה [4]

124 ודע [2] כי מצאנו בֹּהֹוֹכֹּלֹמֹשׁ אילו הוֹ תיבות תרכבנה על
המעש שעבר· ממאמר הכתוב ההלכוּא אתו (Jos· 10, 24) בהכין לו
ההלכו· פתרונו אשר הלכו עמו· ופתרון (2 Chron. 1, 4) בהכין
לו שנתכן ותיקן לו· ועל משקל ההלכו נאמר הַשָּׁמעו· [3] ויהיה פתרונו
כאשר שמעתי [4] המוליכך [5] בשמע [6] ועוד נצרפנו באופני ונאמר
בשמעתי· ופתרונו אשר שמעתי וכן בשמעתיך בשמע [7] ובשמעתיכן

---

[1] Nach dem Worte מילה müssen meinem Erachten nach als neuer Abschnitt die Worte ויש לנו שנעלם וגו׳. angebracht werden, welche in № 119 p. 40 zum 2. Male den Zusammenhang unterbrachen und nach den Worten א׳ הרוח gesetzt sind; cf. Anm. 3 daselbst; diesen aber die Worte היה לו להשלים וגו׳. folgen, welche dort zum 3. Male den Zusammenhang störten und nach den Worten א׳ שרים, vgl. Anm. 4 daselbst, stehen, also:

123 a. ויש לנו שנעלם ממנו הרבה מן המאמרות שהיינו על
שיקולן כמות לי נקם ושִׁלֵּם· (וְשִׁלֵּם) (Deut· 32, 35) כמות
שילום. וכמוהו ולא (הלא) את הַקִּיטֵּר (הַקִּיטֵּר) (Jer· 44, 21)
שהוא כמות קיטור· ואין לְעֳבָר (לְעָבַר) בהם דרך. ואם אמר
אומר איך יֵאַמֵר (יֵאָמֵר) כמאמר שיבנה עלי קִטֵּר (קִטֵּר) נאמר
שְׁמַע (שִׁמֵּעַ) מאמר משולש:

b. והיה ראוי לבנות תשמועת על משקל תלבושת (Jes. 59, 17)
ושמוענית על משקל קדורנית· (Mal· 3, 14):

c. היה לו להשלים מאילו קֹעֹ לפי שאמר לא מצאתי בלתי קֹסֹטֹ·
ומאומר הכתוב הבאה [a] (Gen. 18, 21) והשבה [a] (Ruth 1, 22) ושנעלם
ממנו שהיה לו להוסיף על השמות:

a) Ueber הבאה und השבה siehe oben p. 39 Nro 114.

[2]) Dieser Abschnitt hängt mit Nro. 114 p. 39 zusammen; Dunasch behandelt hier noch einmal die dort besprochene Formenbildung.
[3]) הַשָּׁמְעוּ [4]) lies אשר שמעו. [5]) המוליכך (Deut. 8, 15), ein hierher nicht passendes Beispiel, scheint einem unkundigen Abschreiber anzugehören; es ist zu streichen und dafür zu lesen: ועל משקל בהכין נאמר.
[6]) d. h. כְּשָׁמַע. [7]) lies וּבְשָׁמַעְתִּיכֶם.

ובשמעתין ובשמעתיה ובשמעתים · וכן נאמר בשמעני ובשמענו ובשמעך
ובשמעכם ובשמעו ובשמעה ובשמעם ובשמעך [1] ובשמעתני [2] ובשמעתנו
ובשמעתו ובשמעתהו ובשמעתן [3] ובשמעתנו ובשמעתו ובשמעתן
ובשמעתוני [4] ובשמעתונו [5] ובשמעתיהו ובשמעתוה [6] ובשמעתים
ובשמעתין ובשמענוך ובשמענוה [7] ובשמענוכם ובשמענוכן ובשמענותן [8]
ובשמענוה ובשמענום ובשמענן · וכמו זה הערך בתוספת ההא
בהשמענוך ולנקבה בהשמענוה בהשמענוכן שמענוכן [9] · כך תמצא זו
חמין כולו · וכן תערכנה בכף ובלמד ובו' תיבות בהוכלמש · ואמר
ר' סעדיה זצ"ל כי לא תרכב על זה הצירוף בלתי הה"א והו"או והשי"ן
והביא על דרך השאלה לא על דרך הידיעה באמרו השמעתי ושמעתי
ששמעתי · ואני כבר פיענחתי בעידותי מן הנמצא בכתוב · כי הז'
תיבות כולן רוכבות על העושים בצירופן · ולא יקשה מה שאמרנו
בצירופו בלתי על פתי או קטן :

125 b. צלמות [10] ביטוי מן צלם · עקלתון (Jes. 27, 1) מן עקל .
אגרת [11] (Esth. 9, 29) אגר · וכפרת (Exod. 25, 17) מן כפר · וקטרת
(Exod. 30, 1) מן קטר · וקדרנית (Mal. 3, 14) מן קדר · ואחרנית
(Gen. 9, 23) מן אחור · והארוד מכולן פרשדונה (Jud. 3, 22) מן
פרש · משכלת (2 reg. 2, 21) מן שכל · משכורת (Gen. 29, 15)
מן שכר · [12] :

126 ואמר כי הייתי כנאד בקיטור · (Ps. 119, 83) כמות נודד ·

---

1) lies ובְשָׁמְעָן. 2) Es scheint punktirt werden zu müssen: ובְשָׁמַעְתִּינִי. 3) es soll wohl heißen ובְשְׁמַעְתָּנִי. ובְשָׁמְעַתְנִי. 4) lies ובשמעתיני. 5) lies ובשמעתיני. 6) lies ובשמעתיהָ. 7) lies ובשמעניך. 8) ובשמענוהי. 9) lies כְּהַשְׁמַעֲנוּן. 10) Vor צלמות ביטוי מן צלם sind meines Erachtens nach die Worte einzufügen, welche oben in Nro. 119 p. 40 das erste Mal den Zusammenhang störten und nach כי חסב לאחור daselbst stehen, vgl. Anm. 2 daselbst.

125 a וראה בני כי כאשר ההשנות שביסוד ארץ מאפליה (Jer. 2, 31) לא יוציאו מעיקר אפל. כן ההשנות שבצלמות לא יוציאו מן צלם :

11) Nach אגרת fehlt מן. 12) Mit diesem Abschnitte sind verwandt die Worte: והבנין הגלוי צלמות כמו קדרות (Jes. 50, 3) עלמות (Ps. 9, 1) גבהות (Jes. 2, 11) גבלות (Exod. 28, 22) עצלות (Prov. 31, 27). Sie finden sich unten als Nro. 160 p. 55 vgl. Anm. 6 daselbst.

ואין בכל לשון העברים נאד כמו נודד · ואם היה נאד כמו נודד היה אומר נד כדכתיב נע ונד · (Gen. 4, 12. 14) ופתרון כנאד בקיטור · כמות נאד (1 החלב · (Jud. 4, 19) ואהה יודע כי הנאד בקיטור רע הוא לו · לפי שמשתנה דמותו ממה שהיה אל השחיר · והליחה שבו תתיבש וְיִכְוֵץ · (2 כשנאמר צפד עורם על עצמם יבש היה כעץ · (Threni 4, 8) :

127 ואמר בפתרון כי אין חרצבות למותם · (Ps. 73, 4) כי אין קשר לשחתם ואומרין אולי יהיו בריאים :

128 ופירש במינים ועוגב · (Ps. 150, 4) כמו מינים · דיגמת למינו · (Gen. 1, 11) ואי אפשר לסמוך על זה הפירוש · כי במִנִּים דגש ומינים שהוא קיבוץ מן ברפה אבל נאמר כי הוא כְּלִי (3 מן כלי השיר · ואין עלינו להביא עיקרו ויסודו ומאי זה מילה נבנה :

129 ואמר בפתרון האויב תמו הרבות לנצח · (Ps. 9, 7) מלשון חרבן · ואינו ראוי לפתרו מלשון חרבן שהוא בפתח (4 והוא קיבוץ

---

1) In unsern Ausg. ist נאוד geschrieben; aber נאד findet sich auch in vielen cdd. K. 2) וְיִכְוֵּץ 3) כְּלִי 4) פתח bedeutet hier חטף פתח cf. oben p. 1. Nro. 2. In unsern gebräuchl. Ausg. ist חֳרָבוֹת geschrieben; in Dunasch's Ausgabe dagegen stand, wie es in 6 cdd. und 7 gedruckten Ausg. De Rossi fand, (vgl. variae lectiones) und wie es die Septuaginta und der syrische Uebersetzer gelesen haben, חֲרָבוֹת. Sal. de Norzi, in dessen Ausg. חֳרָבוֹת geschrieben ist, bemerkt in מנחת שי zu dem Worte: אמר בן לברט כי מצא חרבות בפתח בספר קדמון על כן פירש בו כמו חרבות צורים והנכון בעיני שהחי"ת חטוף בקמץ. הרא"בע ור' אליא המדקדק כתב בהגהת שרשים שיש מחלוקת אם החי"ת חטף פתח או בחטף קמץ והוא לשון חרבן ע"כ (עד כאן) ואני מצאתיהו בכל מדויקים שלפני בחטף קמץ: „Dunasch ben Labrat sagt, daß er חֲרָבוֹת (Ps. 9, 7) mit Patach (Chateph Patach sollte es heißen) in einer alten Ausgabe gefunden habe; deshalb erklärt er es, wie חַרְבוֹת Jos. 5, 2. Richtig aber scheint es mir, daß ח mit Chateph Kamez geschrieben werde. R. Aben-Esra (im commentar zu Ps. 9, 7) und R. Elia (Levita), der Grammatiker, schreibt in den Glossen zu Kimchi's Wörterbuch (Dav. Kimchi's Lexikon mit Noten ed. Elia Levita Venedig 1546), daß ein Streit obwalte, ob ח (in חרבות) mit Chateph Patach oder Chateph Kamez zu punktiren sei und „Zerstörung" bedeute. Ich habe es in allen genauen Ausgaben, welche ich vor mir habe, mit Chateph Kamez punktirt gefunden."

חרב · ונאמר בפתרונו כי חרבות שלאויב תמו ונכרתו לנצח. כדגמת מה שנאמר לא ישא גוי אל גוי חרב וגו׳ (Jes. 2, 4) וכן אמר בעת שנתדלדלו אויביהן שלישראל · מגן אם יראה ורמח וגו׳. (Jud. 5, 8) התבונן בני ובינה הואל · ושמור מצוות האל:

130 ואמר בפתרון כי יומם ולילה תכבד עלי ידך נהפך לשדי בחרבוני קיץ סלה · (Ps. 32, 4) ותתהפך תכאיבני כחרב שלקיץ · לא נתברר פירוש בחרבוני עד שחילף הבית בכף כשעשה כי בצלם · (Gen. 9, 6) ופתרונו יתברר מבלי חילוף. לפי שהיה באותו העת במדבר יהודה · ואמר נהפך לשדי בחרבוני קיץ נהפך לחלוחית מחיתי (1 בחרבוני קיץ · ופיר׳ (2 לשדי לחלות · כמו לשד השמן. (Num. 11, 8) וזה ברור הוא לא יסתפק בו בן אדם:

131 ופירש צעקו וה׳ שמע · (Ps. 34, 18) על הצדיקים · ואמר כי הוא ישוב על שלפניו · עיני ה׳ אל צדיקים. (V. 16) ואשר ייאות לו · שנאמר כי הוא ישוב על פני ה׳ בעושי רע. (V. 17) שכשהק״בה גוזר על הרשעים גזירות רעות להברית מארץ זכרם · ואם צעקו והם שבים אליו בכל לבם הוא שומע ומציל אותם מכל צרותם לפי שהוא קרוב לנשברי לב ואת דכאי רוח יושיע. (V. 19) וזה מנוכר וידוע מחסדי יוצרנו יתרומם שמו ויתברך כי אם יגזור על אדם רעה ועשה תשובה וצעק אליו · כי הוא ירחמנו וישוב מחרון אפו מן הרעה שביקש לעשות לו כשעשה לאנשי נינוה וזולתם כשצעקו והתודו ושבו ביטל מהם הגזירה וריחמם · אם לא שויתי ודוממתי נפשי כגמול וגו׳. (Ps. 131, 2) ואחריו יחל ישראל אל ה׳. (Ps. 130, 7) ושב מחרון אפו וקצפו עליהם. וכן ראוי לפרש שתי משאות הללו סמוכות מבלי פרודות והוא פני ה׳ בעושי רע ואפעלפיכן צעקו וה׳ שמע · ולא ישוב על שלפניו בלתי על שלאחריו יתכן לסמכו אליו וכן האמת להגיד גודל חסדיו שליוצרנו יתעלה שמו ורוב רחמיו על בריותיו שמכעיסין לפניו · ואם צעקו ושבו מחטאם ונחמו על רעתם כי מכניסם תחת רחמיו:

132 אשרי תבחר ותקרב · (Ps. 65, 5) יש בו מילת צפונה · ופירו׳ (3 אשרי איש (4 תבחר ותקרב · פלגי מים ירדו עיני על לא שמרו תורתך (Ps. 119, 136) פיר׳ (5 על אשר לא שמרו. וכמהו הנה

---

1) מְחִיָּתִי. 2) b. h. יְפָרֵשׁ. 3) b. h. וּפֵירוּשׁ. 4) l. אַשְׁרֵי אֲשֶׁר.

הגבר לא ישים אלהים מעוזו · (Ps 52, 9) אשר לא ישים · וכן אשרי הגבר [1] לא יחשב ה׳ לו עון · (Ps. 32, 2) אשר לא יחשב · בי יכתירו צדיקים [2] · (Ps 142, 8):

133 ואמר בפירוש לשון כלביך מאיבים מנהו · (Ps. 68, 24) עשה מנהו כמו מְנָתוֹ כמו מנה אחת אפים · (1 Sam. 1. 5) וזה טעות. לפי שהצירוף מנה מנתו · ושנה שנתו · או תהיה כמו שנֵהו מנהו ולא יעבור. כי בפסוק מילה צפונה מלב והיא תלוק והיא אז פירושו שלשון כלביך תלוק מן האיבים ממנו לומר מן הדם שהקדים זכרו בתחילה. ואמרנו מנהו כמות ממנו כשאמ׳ [3] מנהם (Iob 11, 20) כמות מהם. וזו הסמיכה היא העיקר כסמיכת מן מהם שהוא קיצור אות מן המילה להקיל כשהפיל הא מן כלם להקל ולקצר ועמד על העיקר באמרו כקוץ מונד כלהם (2 Sam. 23, 6) מן הם שהוא לשון זכר:

134 ובנין דברי [4] שנאה סבבוני וילחמוני חנם. [5] (Ps 109, 3) יותר קושי מן בנין עשיתני [6] ולא אזכר שאמ׳ [7] דבר מן שאילת הכופרים וההשובה עליהם · ואני אומר שראוי לקרות כתבי זה תיקון השגגות:

כי זה אלהים [8] אלהינו הוא ינהגנו על מות. (Ps. 48, 15) ישיבנו לימי עלומים:

---

1) In den Ausg. ארם· 2) Vielleicht ist die Stelle hier aufgeführt, weil Saadias oder Dunasch glaubte, daß כֶּתֶר zu ergänzen sei, wie dies auch die Ansicht anderer Erklärer ist; cf. Aben-Esra's und Kimchi's commentar zur Stelle. 3) d. h. כְּשֶׁאָמַר. 4) In unsern Ausg. steht ודברי; aber דברי findet sich auch in 4 cdd. K. 5) Hier müssen wie ich glaube, die Worte folgen:

געלתני אעבד [a] העבדתיך (l. העבדתני) בחטאתיך [b] הוגעתני בעונותיך· (Jes. 43, 24) בני יצאוני ואינם · (Jer. 10, 20) כי ארץ הנגב נתתני· (Jos. 15, 19) Diese Worte stehen oben p. 39 Nro. 115 nach וחציה את המלקוח vgl. Anm. 5 daselbst. a. d. h. جَعَلْتَنِي أَعْبُدُ und ist die Erklärung des folgendeu העבדתני·

b. In uns. Ausg. בחטאותיך; aber בחטאתיך haben viele cdd. K.

6) Siehe oben Nro. 102 p. 27. 7) d. h. שֶׁאָמַר· 8) Die Worte כי זה אלהים bis לימי עולמים sind eine überflüssige Randbemerkung und zu streichen, siehe p. 48 Nro. 139.

135 כתער מלוטש עשה רמיה׃ (Ps. 52, 4) שהוא כורת מעות. וכמוהו אמ׳ ¹) קשת רמיה׃ (Hos. 7, 16):

136 בספר ²) כמו ספר׃ ואמ׳ ³) כמוהו לב לִבָּתֵךְ׃ ⁶) (Ezech. 16, 30):

137 ואומר *) חלותי היא׃ (Ps. 77, 11) מן חלאים׃ שנות ימין עליון׃ ⁴) (l. c.):

138 וענותך הרבני׃ (2 Sam. 22, 36) אמר וענותך מן לשון עניה. והוא מעיד על הנפת הואו:

139 פיר׳ ⁵) ינהגנו עלמות ⁶) (Ps. 48, 15) ישיבנו לימי נעורינו כמו ימי עלומינו׃ ואראה כי בנינו מן ונעלמה מעיני כל חי׃ (Iob 28, 21) והנהכן לומר בפירושו׃ שמנהיגינו מנהג נהל לאט צפון ילאה ממנו כל החכמים. ולפי שהגיהוג כניהול ולאט וכצפון מאריך ימי הצדיקים אחר קיצורן כשאמר יתברך וירומם שמו לעד כי כימי העץ ימי עמי וגו׳ (Jes. 65, 22) ועוד כי הנער בן מאה שנה ימות וגו׳ (Jes. 65, 20) וכאשר יהיה בעל קוצר הימים בן מאה שנה׃ כן יהיה בעל אורך הימים בן אלף שנה על זה המידה׃ ועם אורך הימים ירבה זרעם וצאצאיהם יפרחו וידגו׃ כדכתיב הקטן יהיה לאלף וגו׳ (Jes. 60, 22) ורבים כאלה:

140 ואמר בפירוש או הנסה אלהים. (Deut. 4, 34) הקב״ה׃ עשה אלהים שבכאן קודש׃ והוא אינו אלא חול׃ ואין בו ספק. ואם אמר אומר מאין אתה אומר כך׃ שהנסה מן נסיון׃ והוה ראוי לומר זולתו. ונשיבהו ונאמר כי זה מצוי בכל המקרא כולו׃

---

¹) d. h. אמר. ²) Für בספר muß, glaube ich, בספרהך Ps. 56, 9 gelesen werden; vgl. hierzu übrigens unten p. 49 Nro. 145. ³) לִבָּתֵךְ ⁴) Die Worte: שנות ימין עליון scheinen nur zu dem Citat zu gehören und ständen besser vor מן חלאים. ⁵) d. h. פירש. ⁶) In der Randbemerkung p. 47 nach Nro. 134 כי זה אלהים וגו׳ ist fälschlich על מות als 2 Worte geschrieben; es hat es sowohl Saadias, wie Dunasch als ein Wort aufgefaßt, wie es auch hier geschrieben ist. Ueber die Differenz i der Schreibung des Wortes עלמות als ein oder 2 Worte siehe De Rossi: variae lectiones, Sal. de Norzi: מנחת שי zu Ps. 9, 1 und Hupfeld's Erklärung der Psalmen zu 9, 1 und 48, 15. Vgl. zu diesem Abschnitte oben p. 21 Nro. 69. (* wohl ואמר

קרוי אלהים אחרים. כדכתיב קראו בקול גדול כי אלהים הוא. (1 reg. 18, 27) ואשר יברר זה הפירוש. אָמרו או הנסה ופירושו או הנסה אלהים אחרים להוציא גוי מתחת ידי גוי במסות ובאותות וגו' (Deut. 4, 34) ככל אשר עשה לכם וגו'. (l. c.) ובאמרו כך. נתברר שאלהים שבכאן חול. בני וחול וחול. ואל תאמר חול לקדש ולקדש חול. ואל תבהל בני במצוות ובחול. ודבר אמת לעד תנחול נחול:

141 אשמן [1] אכזב. אזכרה. אזרח. אפרח. ואחותי (Iob 13, 17) מן יחוה דעת. (Ps. 19, 3) ואאלפך (Iob 33, 33) מן מלפנו. (Iob 35, 11) ואפרים מן פרי. ואתנה (Hos. 2, 14) מן תנה. ואתמול מן תמול. ואזרוע מן זרוע:

142 וכת' [2] ונתקנוהו. (Jud. 20, 32) על משקלו נאמר ונשמעוהו ונשמעוה ונשמעום. והם נכרים. ונאמר תשמעוהי על משקל תגמולוהי [3] (Ps. 116, 12):

143 הנחמים באלים. (Jes. 57, 5) אמר כי הוא מן איל על משכב זכור. ואינו אלא באלילים. כדכתיב ותנאף את האבן ואת העץ. (Jer. 3, 9) לפי שהפרשה כולה אמורה על עבודה זרה ואינו במשכב זכור:

144 ופירש כי דור תהפוכות המה בנים לא אמן בם. (Deut. 32, 20) לא אמנה בהם. ואינו כן. בלתי לא נאמן בהם. ודיבויו אמונים נוצר ה'. (Ps. 31, 24) ובמשקלו בטעם אחר האמונים עלי תולע. (Thren. 4, 5) כאמרו בותשלח את אמתה [4]. (Exod. 2, 5) ובמשקל אֵמֻן מן השמות אֵבוס בר (Prov. 14, 4) ואֵטון מצרים. (Prov. 7, 16):

145 ומן השמות הזכרים שעשוין נקבות אור אורה. ארז ארוזה. לב לבה. ספר ספרה. [5] ענן עננה. ראש ראשה. פחד פחדה. רעד רעדה:

146 בחורי און ופיבסת [6]. (Ez. 30, 17) כמו און. (Gen. 41, 50) והיא אלכסנדריה. לפי שאמר קודם. חול תחול סין ונא תהיה להבקע

---

1) Nach אַשְׁמָן fehlt מִן שָׁמֵן, wie nach אַכְזָב - מִן כָּזָב nach אֶפְרֹחַ - מִן פָּרַח. nach אֶזְרַח - מִן זָרַח und nach אַזְכָּרָה - מִן זָכַר. Vgl. zu diesen Formen oben Nro. 66 p. 20. 2) d. h. וְכָתַב 3) Vgl. oben p. 37 Nro. 110. 4) siehe oben p. 1 Nro. 1. 5) vgl. oben p. 48 Nro. 136. 6) So ist auch ופיבסת in vielen cdd. K. geschrieben; in unsern Ausg. aber findet es sich als 2 Worte וּפִי - בֶסֶת.

ונף צרי יומם · (Ez. 30, 16) ואחריו · ובתחפנחס חשך היום. (V. 18)
ואחריו ועשיתי במצרים שפטים [1] (V. 19):

147 והמה משתחויתם (Ez. 8, 16) יתכן להיות כמות משתחוים:

148 ונדופה [2] (Ez. 5, 15) יתכן להיות כמות והיית [3] ואת העיר הזאת תשרף באש · (Jer. 38, 23) יתכן תשרף [4] · השליכהו אל היוצר הוהי [5] (Zach. 11, 13) אמר בן קריש יתכן להיות אל בית האוצר· כמות אוצר ה׳ יבוא : (Jos. 6, 19):

149 והצרתי להם למען ימצאו · (Jer. 10, 18) יתכן ימצאו ביד אויב כדכתיב הנה [6] אנכי ממציא את האדם איש ביד רעהו וביד מלכו ולא אציל מידם · (Zach. 11, 6):

150 a. ואמר לצור עת נשברת מים [7] (Ezech. 27, 34) יתכן נשברת לפי שהדבר עמה הוא · ושד בהמות יחיתן (Hab. 2, 17) יחיתד · לפי שהדבר עמו הוא · ובאשת נעוריך אל יבגוד · (Mal. 2, 15) אל תבגוד · וכמוהו וישר אל מלאך ושם ידבר עמנו · (Hos. 12, 5) עמו · כימי צאתך מארץ מצרים אראנו · (Mich. 7, 15) הראנו · [8] והשליך במצולות ים כל חטאתם · (Mich. 7, 19) חטאתנו · אם לא נכחד קימנו ויתרם . (Iob 22, 20) קימם · להכרית קומתם ויקומם. וכמוהו אשה יראת ה׳ (Prov. 31, 30) יִרְאַת אל · וכמהו כי יבשו מאלים [9] אשר חמדתם . (Jes. 1, 29) כי תבשו · וכמהו ואולם כלם תשובו ובאו נא · (Iob 17, 10) כלכם תשובו · ה׳ חוננו [10] לך קוינו היה זרועם · (Jes. 33, 2) זרועינו · ובא ה׳ אלהים [11] וכל [12] קדשים עמך. (Zach. 14, 5) עמו · ראות רבות ולא תשמור פקוח אזנים ולא ישמע · (Jes. 42, 20) כמו תשמע · כל ראש קרחה [13] וכל כתף

---

1) lies ועשיתי שפטים במצרים. 2) Bei dieser citirten Stelle fehlen die beiden vorhergehenden Worte וְהָיְתָה חֶרְפָּה; denn auf וְהָיְתָה grade kommt es an. 3) וְהָיִית. 4) תִּשָּׂרֵף. 5) הוה ist zu streichen. 6) In unsern Ausg. ist והנה geschrieben; aber הנה findet sich auch in 6 cdd. K. 7) lies מִיַּמִּים. 8) הַרְאֵנוּ oder הַרְאֶנּוּ. 9) In unsern Ausg. מֵאֵילִים; aber מאלים kommt auch in vielen cdd. K. vor. 10) In den Ausg. חָנֵּנוּ. 11) In unsern Ausg. אֱלֹהַי; aber in 3 cdd. K. steht dafür auch אֱלֹהִים. 12) Unsere Ausg. haben כל; aber וכל findet sich auch in sehr vielen cdd. K. und in cdd. De Rossi's 13) lies קָרְחָה.

מרוטה. (Ez. 29, 18) כנף. וכן ועפו בכתף פלשתים. (Jes. 11, 14) בכנף. שתי כתפות. (Exod. 28, 7) כנפות. ואם לא יגאל. (Ruth 4, 4) תגאל. לכן הנני יוסיף להפלא. 1) (Jes. 29, 14) אוסיף. והדפתיך ממצביך 2) וממעמדך יהרסך. (Jes. 22, 19) אהרסך. משובה ישראל הולכה היא ותזני שם. (Jer. 3, 6) ותזן שם. כמו ותזן אהלה. (Ez. 23, 5) לפי שהוא הגדה. ולא תאמר ותזני אלא למי שתדבר אליו. הנני יוסיף על ימיך. (Jes. 38, 5) אוסיף:

6. ויחיד ורבים. כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו. (Deut. 7, 4) ועבד. וכן אביך הראשון חטא. (Jes. 43, 27) אבותיך הראשונים. היפלו ולא יקומו אם ישוב ולא ישוב. (Jer. 8, 4) אם ישוב ישראל ולא ישוב ה׳ מחרון אפו. 3) כי אלהים קדושים. (Jos. 24, 19) קדוש. ישמח ישראל בעושיו. (Ps. 149, 2) בעושו. ויבא 4) אלי אנשים. (Ez. 14, 1) ויבא 5) עבדי המלך חזקיהו. (Jes. 37, 5) ואל אדמת ישראל לא יבא 6). (Ez. 20, 38) עדיו יבא 6) ויבשו כל הנחרים בך. 7) (Jes. 45, 24) כי מצפון יבא 6) לה שודדים 8). (Jer. 51, 48) כי לא מצאתם בידי מאומה ויאמר עד 9). (1 Sam 12, 5) ויקח חזקיהו את הספרים מיד המלאכים ויקראהו. (Jes. 37, 14) ויקראם. עמל

---

1) Unsere Ausg. bieten לְהַפְלִיא; aber להפלא haben auch 6 cdd. K. 2) ממצביך ist auch in mehreren cdd. K. geschrieben, in unsern Ausg. dagegen: מִמַּצָּבְךָ. 3) Nach dem, was hier von der Stelle Jer. 8, 4, welche Aben-Esra in Sephat Jether nicht angeführt hat, bemerkt ist, steht sie nicht am passenden Orte; doch ist es möglich, daß der Plural der verben היפלו und יקומו urgirt und von ihm gesagt werden sollte, er stände anstatt des sing. was aus irgend einem Versehen weggeblieben ist. 4) In uns. Ausg. וַיָּבוֹא, doch kommt dafür ויבא auch in sehr vielen cdd. K. vor. 5) In unsern Ausg. findet sich sowohl Jes. 37, 5, wie in der Parallelstelle 2 reg. 19, 5 וַיָּבֹאוּ; jedoch findet sich zu Jes. 37, 5 in 2, zu 2 reg. 19, 5 in 4 cdd. K. auch ויבא. 6) In unsern Ausg. steht auch hier יָבוֹא, doch haben sehr viele cdd. K. יבא. 7) lies בו. 8) In uns. Ausg. הַשּׁוֹדְדִים. 9) Wie bei den Stellen: Ezech. 14, 1, Jes. 37, 5, Ezech. 20, 38, Jes. 45, 24, Jer. 51, 48 die Bemerkung fehlte, daß ויבא und יבא für ויבאו und יבאו stehe, so hier, daß ויאמר anstatt ויאמרו gesetzt sei.

הכסילים תיגענו . (Koh. 10, 15) תיגעם . ואשלחם ¹) בשרידות לכם
ילכו במו ²) . (Ps. 81, 13) ילך . ³) ילכו מחיל אל חיל יראה . (Ps. 84, 8)
יבאו ⁴) . עליו בשמים ירעם ⁵) . (1 Sam. 2, 10 Keri) מצדיקי רשע
עקב שחד ⁶) . (Jes. 5, 23) נסו ואין רדף רשע ⁷) . (Prov. 28, 1) מאנה
להנחם על בניה כי איננו ⁸) . (Jer. 31, 15) להושיעני ונגינותי
ננגן. ⁹) (Jes. 38, 20) הדרכי לא יתכנו בית ישראל הלא דרכיכם לא
יתכן ¹⁰) . (Ez. 18, 29) יהי אחריתו להכרית בדור אחר ימח שמם ¹¹) .
(Ps. 109, 13) וקבל היהודים ¹²) . (Esth. 9, 23) יחפרו בעמק ישיש ¹³)
בכח יצא לקראת נשק ¹⁴) . (Iob 39, 21) כי ליום איד יחשך רע ליום
עברות יובלו ¹⁵) . (Iob 21, 30) התוציא מזרות בעתו . (Iob 38, 32)
בעיתו . ישפק עלימו כפימו . (Iob 27, 23) כפיו . ישר יחזו פנימו .
(Ps. 11, 7) פניו ¹⁶) :

---

¹) Für ואשלחם, welche Lesart auch ed. K. 40 darbietet, ist ohne Zweifel ואשלחהו zu lesen, wie es in uns. Ausg. steht. ²) d. h. במועצותיהם. ³) Für ילך, welches hier leicht durch Unaufmerksamkeit der Abschreiber entstehen konnte, scheint mir ואשלחם gesetzt werden zu müssen; denn meinte Dunasch, ילכו stände statt ילך, so müßte auch לכם statt לבו und במועצותיהם statt במועצותיו stehen. ⁴) יֵבָאוּ. ⁵) Hier fehlt die Bemerkung Dunasch's, עליו stehe anstatt עֲלֵיהֶם. ⁶) Nach meiner Ansicht ist die Stelle unvollständig angeführt, und das Wort, worauf es ankommt, weggelassen worden; es ist מִמֶּנּוּ am Ende des Verses, von welchem Dunasch glaubte daß es für מֵהֶם stände. ⁷) Hier ist nicht angegeben, daß נסו anstatt נס gesetzt sei und ⁸) איננו anstatt אינם. ⁹) Auch hier fehlt die Bemerkung Dunasch's: לְהוֹשִׁיעֵנוּ וּנְגִינוֹתֵינוּ. ¹⁰) Es ist nicht bemerkt, יתכן stehe für יתכנו, und ¹¹) שמם für שמו, ¹²) וקבל für וקבלו ¹³) In unsern Ausg. ist ישיש geschrieben. ¹⁴) Hier ist nicht gesagt, daß יחפרו statt יחפר und ¹⁵) daß יובלו statt יובל gesetzt sei. ¹⁶) Nach ופניו sind, wie ich glaube, die Worte einzufügen: תאשם שמרון כי מרתה באלהיה בחרב יפלו ועולליהם ירוטשו והריותיו יבוקעו (Hos. 14, 1). Diese Stelle, wohl ursprünglich eine Randbemerkung, steht im mnscr. nach den Worten: חרובה ארעא Nro. 151 p. 54 vgl. Anm. 2 daselbst. Sie scheint mir angeführt, weil in ihr nach Dunasch's Ansicht יפלו statt תפל, עולליהם statt עולליָהָ, והריותיו statt וחריותֶיהָ steht. Uebrigens findet sich in unsern Ausg. עלליהם, aber ועולליהם haben mehrere cdd. K.

e· ויש לנו מילין שתעשה הזכר נקבה והנקבה זכר · פעם זכר ונקבה· אך הפעם הזה · (Jud. 16, 28) בפעם הזאת · (Exod. 8, 28 u. o.) הלהן תשברנה [1] עד אשר יגדלו . (Ruth 1, 13) עמדתם על חרבכם עשיתן תועבה · (Ez. 33, 26) וישלח ישראל [2] · (Jud. 11, 17. u. o.) ותשלח ישראל · ותערוך ישראל · (1 Sam. 17, 21) ואמרת [3] ה׳ אתה דברת אל המקום הזה כי שממות עולם תהיה. (Jer. 51, 62) ארין [4] זכר ונקבה· קהלת זכר ונקבה· ואש. ושמש · [5] והרסתי את הקיר אשר טחתם תפל והגעתיהו אל הארץ ונגלה יסודו ונפלה וכליתם בתוכה . (Ez. 13, 14) קיר זכר ונקבה · קח [6] את כוס היין החמה והשקית [7] אותו . (Jer. 25, 15) כוס אחותך תשתי העמוק׳ [8] והרחבה · (Ez. 23, 32) יד הוא והיא · מקום [9] זכר ונקבה. לשון. זכר ונקבה· רוח· זכר ונקבה· שה · זכר ונקבה:

כי יהיה [10] נערה בתולה · (Deut. 22, 23):

151 ומן פירסום טעותו זצ״ל פתרונו בעברת ה׳ צבאות נעתם ארץ · (Jes. 9, 18) נעה ארץ . כמו נע ונד · (Gen. 4, 12) לא יתכן לעשות ניע כמו נעתם · עד שיעשה נח וינוח מן נחתם · מן [11] נם וינום מן נסתם · וזה לא יתכן לדבר כן · אבל אני אומר שנעתם

---

1) Die Worte הלהן תשברנה bis עשיתן תועבה scheinen mir hier nicht an der rechten Stelle zu stehen; geeigneter wäre für sie der Platz etwas weiter unten vor den Worten כי יהיה vgl. Anm. 10 hier 2) Vor וישלח ist zu ergänzen: ישראל. זכר ונקבה. 3) Vor ואמרת sind nach meiner Ansicht die etwas weiter unten klein gedruckten Worte: מקום. זכר ונקבה zu setzen. 4) lies ארץ. 5) Sowohl vor ואש, wie vor ושמש ist zu ergänzen: זכר ונקבה und ebenso 6) vor קח die Worte כוס. זכר ונקבה. 7) In uns. Ausg. steht והשקִיתָה; aber והשקִית bieten auch viele cdd. K. dar. 8) d. h. העמוקה. 9) Die Worte מקום. זכר ונקבה gehören vor die Worte ואמרת ה׳, die etwas weiter oben stehen, vgl. Anm. 3. 10) Vor כי יהיה würde meiner Ansicht nach ein besserer Platz sein für die Worte: הלהן תשברנה bis עשיתן תועבה, welche etwas weiter oben sich findet, vgl. Anm. 1 hier. Die Stellen Ruth 1, 13, wie Ez. 33, 26 sind angeführt, weil nach Dunasch's Ansicht in jener הלהן statt הלהם; in dieser עשיתן statt עשיתם geschrieben ist. Die Stelle dagegen Deut. 22, 23 ist citirt, weil יהיה für תהיה stehe. 11) מן ist zu streichen.

מילה משולשת עתם המה יסודתיה · ומשקל נעתם מן הדבר נסתם מן סתם סתמום · (Gen. 26, 15) ונחתם מן חתם . ונחתך מן חתך · ונחתר מן חתר · ונעתר מן עתר · וכן נעתם מן עתם לבדו אין לו דומה בכל המקרא · יפורש על מה שיתכן לו במקומו כשפירש בו ר' יונתן בן עוזיאל ז"ל חרובת ארעא[1]

תאשם שמרון[2] כי מרתה באלהיה בחרב יפלו ועולליהם ירוטשו והריותיו יבוקעו . (Hos. 14, 1) .

152 מן האותיות החסרות · ועשה אֶ֗ח מאחת[3] מאלה[4] . (Ez. 18, 10) אמר בו התרגום ויעביד לאחוה · [5] וכן ראוי לו · ועלתה כיאור כאור[6] · (Am. 8, 8) נצרה על דל שפתי (Ps. 141, 3) על דלת . הרה ללת . (1 Sam. 4, 19) ללדת · ולא יָהֵל שם ערבי . (Jes. 13, 20) יאהל . וירב בנחל . (1 Sam. 15, 5) ויארב בנחל · שרשת גבלת · (Exod. 28, 22) שרשרת · וסיפוניא . (Dan. 3, 10) וסימפוניא · לוינו כסף למדת המלך . (Neh. 5, 4) מדת עבר נהרה . (*Esra* 6, 8) מנדה בלו . (*Esra* 4, 13; 7, 24) שמענו גאון מואב גא . (Jes. 16, 6) גאה . בלבת אש · (*Exod.* 3, 2) בלהבה אש · ולא יתכן לומר כי הוא בתוך לֵב האש · לפי שלא נקדם זכר האש · ועוד לפתוח הל' בפתח · לפי שמה אמולה לבתך (*Ez.* 16, 30) הל' בו שבור . ולפי שֶׁנִּדְבַּר[7] עם אברהם וזולתו על ידי המלאך ולא באש נגלה להם · לפי כן נתברר כי לבת להבת צריך לומר : צר ואור . (Jes. 5, 30) צהר ואור כי בול הרים ישאו לו . (Iob. 40, 20) לבול עץ . (Jes. 44, 19) יבול ·

---

1) In den meisten Targumausg. steht richtiger: חרוכת ארעא; nur im Targum der Amsterdamer Polyglotte findet sich auch: חרובת ארעא. 2) Nach meiner Ansicht gehören die Worte: תאשם שמרון bis והריותיו יבוקעו zu Nro. 150 b. p. 52, vgl. Anm. 16 daselbst. 3) In unsern Ausg. ist מאחד geschrieben, jedoch haben mehre cdd. K. und De Rossi's, wie auch mehrere Ausg. מאחת, cf. De Rossi: var. Lect. .Sal. de Norzi übrigens bemerkt zur Stelle, daß in den meisten Büchern מאחד stehe, und nur in einigen מאחת am Rande sich finde. 4) Ich glaube, daß nach מאלה die Bemerkung fehlt, אח sei anstatt אחד geschrieben, die Worte aber: אמר בו התרגום ויעביד לאחוה einem Abschreiber angehören und zu streichen sind. 5) lies לאחוהי. 6) Es muß heißen: כיאור (Am. 8, 8) ועלתה כאור. 7) שֶׁנִּדְבַּר.

ודבר חד את אחד. (1 (Ex. 33, 30) ושפטתי בין שה בריה. (Ex. 34, 20) בריאה. ואת בניהם כלו בבית. (1 Sam. 6, 10) כלאו. הן תוי שדי יענני. (Iob 31, 35) תאוי. ברחץ. הליכי בחמה. (Iob 29, 6) בחמאה. מקרני (2 רמים. (Ps. 22, 22) ראימים. כי על יום טוב בָנו. (1 Sam. 25, 8) באנו. סותה (Gen. 49, 11) כמו כסותו. לביא אותו בכלה. (Jer. 39, 7) לביא בית ה׳. (2 Chron. 31, 10) להביא. ואלהי ישראל יתן את שלתך (1 Sam. 1, 17) שאלתך. שקר מזין. (Prov. 17, 4) כמו מאזין:

153 ואמר מטרף בני עלית. (Gen. 49, 9) העלית בני מטרף. ואמר המתרגם. ברי נפשך סליקת (3. ואמה אי אפשר אלא העלית:

154 ואמר בסדם אל תבא נפשי עקרו שור. (Gen. 49, 6) חומה. כמו אדלג שור. (Ps. 18, 30):

155 ואמר עד כי יבא שילה. (Gen. 49, 10) אשר לו (4:

156 ולו יקהת עמים. (Gen. 49, 10) יתקהל עמים:

157 יששכר חמור גרם. (Gen. 49, 14) בגוף (5 ולא חמור ממש. וזה לא יתכן. ואמר בנימן כזאב ודן כנחש:

158 מנוחים ומנוחות מן למנוחייכי. (6 (Ps. 116, 7):

159 ופירש למנצח על יונת אלם רחוקים. (Ps. 56, 1) כמו לא תונו. (Lev. 19, 33):

160 והבנין (7 הגלוי צלמות כמו קדרות (Jes. 50, 3) עלמות (Ps. 48, 15) גבהות ((Jes. 2, 11) גבלות (Ex. 28, 22) עצלות (Prov. 31, 27):

161 ותחתונים ותחתוניות אשתחוה (Ps. 5, 8) משתחוה. (Jes. 37, 38):

162 ואמר באחז מלך יהודה. וגם את בנו העביר באש. (2 reg. 16, 3) ואחריו ויזבח ויקטר (V. 4) אז עלה (8 רצין מלך ארם. (V. 5):

---

1) Nach אחד fehlt die Bemerkung, daß חד für אחד geschrieben sei. 2) In uns. Ausg. ומקרני; doch findet sich מקרני auch in cd. 39. 216, K. 3) In den Targumausg. סליקתא. 4) vgl. oben p. 19 Nro. 61. 5) lies כגוף. 6) Die Worte מנוחים bis למנוחייכי hängen wohl mit Nro. 105 p. 31 zusammen; siehe daselbst Anm. 4. 7) vgl. oben p. 44 Nro. 125 b. Anm. 12 8) In unsern Ausg. יַעֲלֶה; aber עלה findet sich auch in cd. 115. 145. K.

163 כי עוד מעט מזער תכליתם (1 · (Jes. 10, 25) אכלה אותם:

164 והחרים ה' את לשון ים מצרים. ואמר (2 בעים רוחו. (Jes. 11, 15) שיפוך (3 מן רוחו: ועיקרו מן עים:

165 ואמר כי כוכבי השמים וכסיליהם (Jes. 13, 10) ומזלותם:

166 ואמר לבי למואב יזעק בריחיה. (4 (Jes. 15, 5) מנוסה. יעוערו. (l. c.) יפחדון:

167 שלחו כר. (Jes. 16, 1) שולחין בכר.

168 משא דמשק. מוסר מעיר· מעי מפלה. (Jes. 17, 1) וזה יעיד על זמת אולת חטאת (5 (Prov. 24, 9):

169 ואמר פיר' (6 וה' האמירך היום. (Deut. 26, 18) פֶּחָה (7 כמו בראש אמיר. (Jes 17, 6) ואמר בספר האגרון שלו כי הוא שיהיה למעלה קרוי אמיר· בנוהג שבעולם שהמלכים הם העולים למעלה מבני אדם:

170 החמנים. (Jes. 17, 8) לשון אלילים פירש בו. והם שעושים אותן (8 עובדימו עוזרים. ומחן אמרו הקדל חזן על משקל חמן. לפי שחזן מן חזה וחמן מן חמה· והוא עברי מעורב בארמי. וכמות שנופלת ההא משתי מילות אילו כן חמן מן המילין המשולשין ומילת נעמן מן המשולש:

171 ופירש וחתו ובשו מכוש מבטם. (Jes. 20, 5) מבטחם. ואינו כן. וכמהו הנה כה מבטנו. (Jes. 20, 6):

172 ואמר (9 מה לך פה ומי לך פה. (Jes. 22, 16) כי מילתו תפל על הוות (10 וזולתן. ומילת מי לא תפל על (11 אדם ועל חי· ואמר דונש (12 כי מי יפל על החי הממלל וזולתי הממלל והוא מצוי

---

1) Unsere gebräuchl. Ausg. bieten חבליהם, doch kommt auch in 3 cdd. K. und einigen De R., wie in mehreren Ausg. תכליתם vor, cf. De R. var. lect. 2) ואמר muß, wie ich glaube, vor והחרים stehen. 3) Es muß vielleicht שיכוך heißen, wie auch in Sephat Jether p. 32 a Nro. 148 gelesen wird. 4) vgl. oben p. 4 Nro. 11. 5) siehe oben p. 7 Nro. 22. 6) lies כְּפֵירוּשׁ. 7) כֶּחָה cf. oben p. 16. Nro. 50. 8) lies אותם. 9) vgl. oben p. 15 Nro. 47. 10) lies חיות. 11) Es muß heißen: לא תפל אלא על. 12) Die Worte ואמר דונש mögen wohl einem Abschreiber angehören, der eine Randbemerkung von Dunasch's Hand so anführte.

במקרא. דכתיב ומי [1] פשע יעקב הלא [2] שמרון ומי במות יהודה
הלא [2] ירוש'. (Micha 1, 5) וכן מי אנכי ומי חיי. (1 Sam. 18, 18):
173 ואמר ישעיה אבל תירוש אומללה גפן נאנחו כל שמחי לב.
(Jes. 24, 7) ואמ' בשכן על משקל שמת שכניה. (Jer. 50, 40):
174 ואמר בפירוש אפאיהם. (Deut. 32, 26) שהוא מן לשו
אף. ואילו היה כן · היה אומר אאפיהם. אבל אומר שהוא מן פאה:
175 ואמר הלומי יין. (Jes. 28, 1) התמידין על היין והם נהלמים
בו. כמו והלמה סיסרא. (Jud. 5, 26) וכמו הלמו שרוקיה. (Jes. 16, 8)
176 ואמר בשובה ונחת הושעון. (Jes. 30, 15) כמו בתשובה
177 ואמר בה' ו' [3] פסוקין. כי הם זוגות. אי אפשר לראשון
אלא גם השני עמו ותלוי בו. כמות ה' הטוב יכפר בעד · (2 Chron. 30, 18)
ואחריו כל לבבו הכין. (V. 19) ואחר ודברתי על הנביאים. (Hos. 12, 11)
ואחריו אם גלעד און. (V. 12) והאחר השמר לך ושמר נפשך.
(Deut. 4, 9) ואחריו יום אשר עמדת. (V. 10) והוא כאשר אמר באמת·
בלתי טעה בשני פסוקין שאינן סמוכין. והוא את שלש הערים תתנו·
מעבר לירדן וגו'. (Num. 35, 14) ואחריו לבני ישראל. (V. 15) ואמר
כי זה השני תלוי בראשון שאחריו. [4] ואינו כך בלתי עומד בעצמו
מאמירתו לבני ישראל ולגר ולתושב בתוכם תהיינה:
178 ואמר להנפה גוים בנפת שוא. (Jes. 30, 28):
179 ואמר וברד ברדת היער ובשפלה תשפל העיר. (Jes. 32, 19)
ובעת הברד תִּיבָּרֵד [5] היער שלהן. ובעת החום תחום עם עריהם.
ואמר כי העיקר בו וישפל. ואחר כן העיד כי בלשון משנה · שלפי
קציר [6] ועשאם פינת הקציר ואמר כי הוא דימיון כחום קציר ועשאו
מן המילין המהופכין שלפי האור [7] דמה אליה שלפי קציר שבמשנה:

---

[1]) In den Ausg. מי; aber cd. K. 201 hat auch ומי. [2]) In unsern Ausg. steht הלוא; aber in sehr vielen cdd. K. findet sich הלא. [3]) Es ist wohl zu lesen בהי'; vgl. Joseph ben Elieser's ha-Sefaradi Supercommentar צָפְנַת פַּעְנֵחַ zu Aben-Esra, zu Gen. 23, 17. 18. Er ist unter dem Titel: אֹהֶל יוֹסֵף gedruckt u. findet sich in dem Sammelwerke מַרְגָּלִיּוֹת טוֹבָה von Jekutiël b. Nachum Amsterd. 1722. [4]) es muß wohl heißen: שֶׁבְּפָנָיו. [5]) תִּיבָּרֵד. [6]) Thalm. B. Jebamoth 116 b. [7]) Es scheint gelesen werden zu müssen: תשפל העיר.

180 ואמר כנלתך (Jes. 33, 1) מלשון ליאות. כמו וילאו (Gen. 19, 11) בקיצור האלף:

181 ואמר אראלם (Jes. 33, 7) רכבי גמלים הממהרין בדרך. והיא לבדה במקרא. (1:

182 ואמר והיה השרב. (Jes. 35, 7) והיה צמאון לאגם:

183 ואמר וישלח מלך אשור את רבשקה מלכיש בחיל כבד. (Jes. 36, 2) וכמהו במקרא כיין הטוב. (Cant. 7, 10):

184 המלך אשור. (Jes. 36, 16) כמו הארון הברית. (Jos. 3, 14) וכמו כל העם הארון (2 (Ez. 45, 16) ובן כל (3 העם המלחמה (Jos. 8, 11) וכן כי אתם באים אל הארץ כנען. (Num. 34, 2):

185 ואמר שאננך (Jes. 37, 29) כמו בשנה:

186 מה אדבר ואמר לי (Jes. 38, 15) לא אדבר:

187 אדדה כל שנתי (4 (Jes. 38, 15) אנדד שנתי מן שינה:

188 כיולדה אפעה (Jes. 42, 14) אין לי חמה. (5

189 ואמר כי נשבעתי יצא מפי צדקה וגו'. (Jes. 45, 23) ואחריו פנו אלי והושעו כל אפסי ארץ וגו'. (Jes. 45, 22):

190 ואמר עמדי נא בחבריך וגו'. (Jes. 47, 12) ויאמר לך עמדי נא בחבריך וגו':

191 ואמר יתכן להיות באסנת (6 פועל ופעל. כמו מהרו בניך (Jes. 49, 17) וחיזוק זו. הלא (7 הוא אביך קנך. (Deut. 32, 6) כמות קונך:

---

1) cf. oben p. 18 Nro. 57. 2) lies הארץ. 3) In den Ausg. וכל. 4) שנותי statt שנתי, wie in uns. Ausg. steht, haben auch viele cdd. K. 5) ich glaube, daß es heißen muß: אין לו חבר oder אין לו דומה. 6) Vielleicht ist zu lesen: בשתי לשונות oder על שתי לשונות. 7) In den Ausg. הלוא; aber הלא kommt in sehr vielen cdd. K. vor:



Des leichteren Verständnisses wegen folgt hier Nro. 119. noch einmal mit Weglassung der Stellen, welche dort am unrechten Orte stehen und den Zusammenhang stören.

---

192 וכן ה׳ הושיעה המלך יעננו ביום קראנו · (Ps. 20, 10) ופתרונו כי הוא לשון בקשה · אי אדוננו אי מושיענו אי מלך · שיעננו בכל יום קראנו · וכמוהו מה לך הים כי תנוס . (Ps. 114, 5) מה לך אי ים כי תנוס ואי ירדן כי תסב לאחור · (cf. l. c.) וכמוהו האזינו השמים (Deut. 32, 1) כלומר שמעו אתם שמים . וכן שמעו זאת הזקנים . (Joel 1, 2) אי זקנים . וכן מארבע רוחות באי הרוח . (Ez. 37, 9) אי הרוח · וכמוהו קומו השרים משחו מגן . (Jes. 21, 5) אי שרים . עד מתי תתחמקין הבת השובבה (Jer. 31, 22) אי בת אי שובבה . וכן, החרשים שמעו והעורים . (Jes. 42, 18) אי חרשים ואי עורים . הא הקריאה כמות הדור אתם ראו · (Jer. 2, 31) אי הדור · ואינו ידיעה כמו הדור הרע הזה (Deut. 1, 35) לפי שיש בזה המקום הא הידיעה והא הקריאה בפסוק אחד והוא ויאמר ה׳ אל השטן יגער ה׳ בך השטן (Zach. 3, 2) הראשון ידיעה והשני קריאה :

Berichtigungen und Ergänzungen.

Seite 1 Nro. 1 Zeile 2, u. Seite 28 Zeile 5 v. u. fehlt zu רפי die Anm. sonst: רפה.

„ „ „ „ „ 6 lies החיבה.

Anm. 1 lies וּמָרֵנוּ statt מָרֵנוּ; וּמוֹרֵנוּ punktiren nehmlich die älteren Rabbinen von dem Chald. מָרִי „Herr."

Zu Anm. 3. 'ביר, was im Texte steht, ist, wie mir Herr Dr. Geiger mitgetheilt hat, richtig und heisst בירבי, welches im Jerusal. Dialekte gewöhnlich anstatt בֶּן־רַבִּי vorkommt. Vielleicht ist בירבי gleich בִּיר רבי (בַּר).

Seite 2 Nro. 5 Zeile 3 lies לחביריו statt לחבירין.

„ 3 „ 6 „ 10 fehlt nach ויצטירו: Jos. 9, 4.

„ „ „ „ „ 12 lies הדֹט und הֹז statt הֹדט und הז.

„ „ „ 7 „ 6 „ מחחת statt מחהת.

„ 4 „ 11 „ 9 „ ומנחתיה statt ומנחתיה.

„ 5 Anm. 3 lies בגד statt בְּגָד.

„ 6 Nro. 18 Zeile 1 lies אסיך statt אסוך.

„ 7 „ 20 „ 5 „ ממונן statt ממונו.

„ „ „ 22 „ 7 „ האוילים statt והאוילים.

„ 8 „ „ „ 1 fehlt zu בנינה die Anmerkung: genauer: בנינם oder בנינן

„ „ „ 23 „ 6 ist viell. Deut. 29, 22 und Anm. 3 zu streichen, weil die Worte כמהפכת bis וצבוים die Erklärung Dunasch's von זרים zu sein scheinen.

„ 9 Anm. 1 lies ונזיר statt ונזיד.

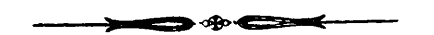
Seite 10 Nro. 29 Zeile 1 lies פתרון.
„ „ „ 30 „ 3 „ והפסוק statt וחפסוק.
„ „ Anm. 2 lies פָּעַל פָּעוּל statt פָּעֵל פָּעוּל.
„ 11 Nro. 34 Zeile 4 lies מצאתם statt בצאתם.
„ 11 Nro. 35 Zeile 1 lies Lev. 13, 49 statt Lev. 13, 14.
„ 12 „ 36 „ 6 „ שביקר statt שבי קר.
„ „ „ 38 „ 1 „ כגון.
„ „ Anm. 2 lies הַגָּוּנִין statt הַגָּוֹנִין.
„ 13 ist zu Anm. 2 hinzuzusetzen: Da jedoch bei Dunasch יסוד sowohl „Wurzel," wie Wurzelbuchstabe" bedeutet, so ist auch die Texteslesart richtig.
„ 14 Nro. 43 Zeile 3 lies מיסוד statt מיסור.
„ „ ist zu Anm. 2 hinzuzufügen: Es scheint jedoch, dass Saadias der Ansicht war, מי könne auch nicht als pron. relat. gebraucht werden. Dadurch erklärt sich das Citat Exod. 32, 33.

Zu Anm. *) fehlt: לעזות jedoch ist die richtige alte Lesart; cf. Geiger: Lehrbuch zur Sprache der Mischna p. 44.

Seite 16 Anm. 1 lies das erste Mal ביצים statt בצים.
„ „ „ 2 „ אֱלֶה statt אֵלֶה.
„ 17 Nro. 51 Zeile 1 lies Jes. 16, 7 statt Jes. 16, 17.
„ „ „ 53 „ 6 „ כחמה statt כהמה.
„ „ „ 54 „ 8 „ יִרְאֶה (punktire. יִרְאֶךָ)
„ 18 „ 56 gehört Anm. 2 zu קוֹנֶה Zeile 8, nicht zu כורמים.

Seite 18 Anm. 3 lies בְּשֶׁיִּלָּווּ statt בְּשֶׁיִּלָּווּ·
„ „ „ 4 letzte Zeile lies spräche, statt spreche.
„ 19 Nro. 58 Zeile 12 lies אליך statt אלוך·
„ 20 „ 62 Zeile 3 lies וכן statt וכ, was sich in Exemplaren findet.
„ 23 Nro. 88 könnte vielleicht auch heissen sollen:
הוֹגֵד מִן הַגֵּר הוֹדֵד מִן הֵידָד אוֹהֵה מִן אֲהָהּ·
„ „ Anm *) lies nach dem arab., statt nach den arab.
„ 25 Nro. 96 Zeile 3 fehlt zu תְּהָלְתִי die Anm.: lies תְּהַלְּתִי·
„ 26 „ 98 „ 9 lies האדם statt הארם·
„ 30 Zeile 18 lies הַיִּמְנָה statt הַיִּמְנָה·
„ 32 Nro. 107 Zeile 7 lies שאילו statt שאילי·
„ „ „ „ „ 8 „ [11]) קמץ statt קמץ·
„ „ Anm. 11 lies וּשְׁמָעֲתֶם
„ 38 „ 3 „ אֶשְׁמָעֵנִי statt אֶשְׁמַעֲנִי·
„ 41 Zeile 4 „ ירוץ
„ „ Anm. 3 Zeile 9 lies הַבְּרָכָה·
„ „ „ „ „ 10 „ הַבְּרָכָה·
„ 42 Nro. 122 Zeile 6 lies [4]) אשמע statt [3]) אשמע·
„ 43 Zeile 1 fehlt zu הַהֲשָׂגוֹת die Anm.: הַהְשָּׂגוֹת·
„ 44 „ 3 lies ובשמעתה statt ובשמעתהי·
„ „ „ „ „ ובשמעתין statt ובשמעתן·
„ „ „ 11 „ מן·
„ „ Nro. 125 b. Zeile 4 lies והארוך statt והארוד·
„ „ Anm. 3 lies וּבְשָׁמְעֲתֵנִי·
„ 45 Zeile 4 „ השחור statt השחיר·
„ „ Nro. 129 Zeile 1 lies חרבות statt הרבות·

Seite 45 Anm. 4 Zeile 2 lies חֳרָבוֹת.
„ 46 Zeile 4 lies מצוות statt מצוית.
„ „ Anm. 2 „ וּפֵּירֵשׁ, Anm. 3 lies וּפֵּירוּשׁ.
„ 47 Nro. 133 Zeile 3 lies שְׁנֵּהוּ statt שֶׁנֵּהוּ.
„ 48 „ 139 „ 2 „ ימי.
„ 50 „ 150 a „ 3 „ יחיתך.
„ 53 Zeile 8 lies הארץ statt הארץ.



Druck von B. L. Monasch in Krotoschin.

